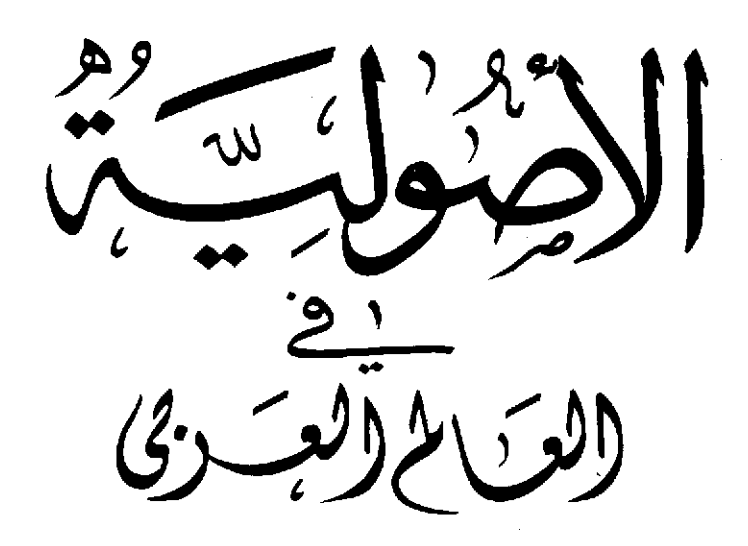


الأصولية في العالم العربي

تأليف

ريتشارد هرير دكمجيان

ترجمة وتعليق

عبد الوارث سعيد

دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ـ المنصورة . ش.م.م

الطبعة الأولى

١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م





الإدارة والمطابع : المنصورة ش الإمام محمد عبده المواجه لكلية الآداب ت : ٣٤٢٧٢١ / ٣٥٦٢٢٠ / ٣٥٦١٣٠

فرع المنصورة : أمام كلية الطب ت : ٣٤٧٤٢٣ .... ص ب ٢٣٠ تلكس DWFA UN 24004

فرع القاهرة : ٤١ ش شريف ت : ٣٩٢١٩٩٧ / ٣٩٢٤٥١٨ / ٣٩٢٤٦٠٦

الأصولية
في
العالم العربي

هذه ترجمة كتاب :

ISLAM IN REVOLUTION

Fundamentalism in the Arab World

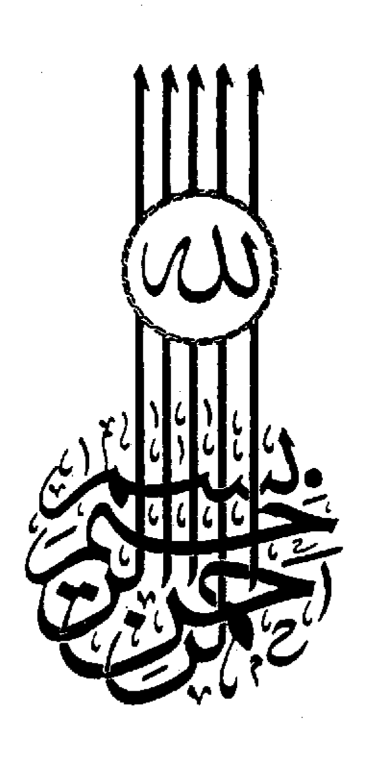
R. HRAIR DEKMEJIAN
State University of New York at Binghamton

SYRACUSE UNIVERSITY PRESS 1985

المؤلف :

ر . هرير دكمجيان هو أستاذ العلوم السياسية ، جامعة نيويورك ، فى بِنجهامتُن . وهو أيضا محاضر فى شؤون الشرق الأوسط فى معهد الخدمات الخارجية ، بوزارة الخارجية فى الولايات المتحدة . تخرج من جامعة كولومبيا ، وعمل مستشارا فى « وكالة التطور الدولى » فى وزارة الخارجية ، وفى « وكالة التنمية الدولية » .

له العديد من المقالات والكتب ، منها : « أنماط القيادة السياسية » و« مصر تحت حكم عبد الناصر » .



بين يـدى الكتـاب

أرسل الله محمداً - ﷺ - بالرسالة الخاتمة إلى الناس كافة ليخرجهم من الظلمات إلى النور ، ويحرّرهم من العبودية للبشر ، ويجعل منهم أمة واحدة : ربّها واحد ومنهجها واحد وغايتها واحدة ؛ لكن الظالمين من المستغلين وأصحاب المصالح - حكاما وكهنة وأذنابا لهؤلاء وهؤلاء - غاظهم أن يظهر الحق ويعم العدل فرفضوا الرسالة وكذبوا الرسول وتربّصوا به وبالمؤمنين معه ومن بعده ، وبذلوا فى سبيل ذلك أقصى ما يملكون من أموال وجهود ﴿ يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون ﴾ (التوبة: ٣٢)، فاندحر الباطل أمام قوة الحق ودخل الناس فى دين الله أفواجا ؛ ولكن أعداء الحق من الطواغيت لم يستسلموا فلجأوا - بعد ضياع قوتهم - إلى أسلحة الكيد والمكر فاندسّوا ودسّوا وجنّدوا العملاء وزيّفوا الحقائق وظهروا فى مختلف العصور والأقاليم فى صور تتباين فى مسمياتها وتتفق فى جوهرها وغاياتها .

كفر اليهود عن عِلم وكادوا للدعوة من أول يوم وألّبوا كل عدوّ وكانوا - ولا يزالون - كما قال الحق سبحانه وتعالى : ﴿ أَشَدَّ النّاسِ عَداوةً لِلّذين آمَنُوا ﴾ (المائدة : ٨٢) ، بل أعداءً لكل مَنْ عداهم من أهل الأرض . أما النصارى فكانوا إما قوما صادقين يبحثون عن الطريق : ﴿وإذا سَمِعُوا ما أُنْزِلَ إلى الرَّسولِ تَرَىٰ أَعْيُنَهُمْ تفيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقولونَ رَبّنا آمَنّا فاكْتُبْنا مع الشّاهدين . وما لَنا لا نُؤمِنُ باللهِ وما جاءَنا مِنَ الحَقِّ ونَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنا ربُّنا مَعَ القَوْمِ الصّالحينَ ﴾ (المائدة : ٨٣ - ٨٤) ، وإما قوما اتخذوا النصرانية اسماً ومصيدة للدنيا والسلطان فصاروا - كاليهود - يعادون الحق مهما ظهر لهم صدقُه . ومن هذا الصنف كانت قياداتُ الشعوب الأوربية - قياصرة وبابوات - فجنّدوا أنفسَهم وشعوبَهم لحرب الإسلام بكل سلاح : فعرفنا الحروب

الصليبية ، وموجات التتار التى حركها بابوات أوربا وملوكها . والأمر كان كذلك فى الجبهة الشرقية ، حيث الامبراطورية المجوسية ، وبلاد الهند والصين ؛ وكان لحكام الفرس وسدنة النار وطبقات المتنفّذين دور خطير فى حرب الإسلام بالسلاح ثم بالكيد تحت ستار الإسلام : مبكرا منذ « أبو لؤلؤة فيروز المجوسى » مُغْتالِ عُمَرَ ، ثم ما تلا ذلك من فتن استهدفت شقّ صفّ الأمة وتشويه عقيدتها وإثارة الشعوبيات فى صفوفها ، وكان لليهود - كابن سبأ وغيره - دور فيها لا ينكر ؛ فنتجت ثمار مرّة : عشرات الفرق الباطنية الهدامة لا يزال لبعضها بقايا وأدوار حتى اليوم .

ظل خَطّ الصراع ممتدّا على هذا المدى الواسع ، ولا يزال حتى اليوم حيث نشهد تعاطفا وتعاونا بين كل طوائف الكفر والضلال ما دامت الفريسة هى الإسلامَ والمسلمين : ﴿ ولا يزالون يُقاتِلونكم حتّى يَرُدّوكم عَنْ دينِكم إنِ اسْتطاعوا ﴾ (البقرة : ٢١٧) . ولكن أوربا الصليبية تولّت - منذ نهضتها - زعامة جبهة حرب الإسلام قائلة - كما عبر عنها ابنها « البارون كارا دى فو » : **« أعتقد أن علينا أن نعمل جاهدين على تمزيق العالم الإسلامى وتحطيم وحدته الروحية مستخدمين من أجل هذه الغاية الانقسامات السياسية والعرقية ... دعونا نمزّق الإسلام ، بل ونستخدم من أجل ذلك الفرق المنشقّة والطرق الصوفية ... وذلك كى نضعف الإسلام ... لنجعله إلى الأبد عاجزا عن صحوة كبرى »**[(١)] .

بهذه الروح والنية والأهداف والوسائل دارت المعركة ، ولا تزال ، واستخدمت أسلحة الاستشراق والتنصير والغزو العسكرى والاقتصادى والفكرى عبر مختلف القنوات . وحين تضاءلت قوة أوربا وقاربت الأفول فى الحرب العالمية الثانية أمسكت بالراية أمريكا الفتية فكانت دفعة أخرى على نفس الخط ولكن بقوة أكبر وبوسائل أحدث وأخبث . وقد لعب اليهود دورهم المعهود فى نهاية المرحلة الأوربية ، وكانت ثمرات اللقاء الأثيم بين أوربا وبينهم اسقاط الخلافة

---

(١) مروان ر . بحيرى ، الدراسات الاستعمارية والإحياء الإسلامى فى القرن التاسع عشر . (بالإنجليزية) (دورية الدراسات العربية) -Arab Studies Quartely- أمريكا ، مج ٤ ع ١، ٢ ربيع ١٩٨٢ ، ص ٥ .

الإسلامية وزرع « إسرائيل » فى قلب العالم العربى والإسلامى »، ثم انتقلوا إلى غرفة العمليات الجديدة فى الولايات المتحدة وتغلغلوا فى شرايينها فكان هذا الذى يعرفه العالم كله اليوم .

ولما ظهرت البوادر الأولى للإفاقة بين المسلمين فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر لم يعرها الأعداء اهتماما اغترارا بتمام سيطرتهم على مقدرات العالم الإسلامى . واستمر الحال كذلك فى مجمله نحو قرن إلى أن فوجىء الأعداء بالإفاقة تتحول إلى حركات إحياء هنا وهناك واتخذ بعضها شكل جماعات منظمة قوية مستعدة للنضال فى سبيل استنقاذ المسلمين من المصير المخيف ، وهنا مد الغرب المسيطر آنذاك يده بقفّاز وطنى فضرب بوحشية كل جماعة مؤثرة فى هذه الحركة . ورغم عنف الضربات لم يتوقف صعود خط الصحوة وإن اعترته بعض الانكسارات هنا وهناك ، حتى كانت حرب ١٩٧٣ وقيام الثورة فى إيران ١٩٧٩ والاستيلاء على الحرم المكى ١٩٧٩ ومقتل السادات – وهو فى زينته – ١٩٨١ وظهرت فى كل مكان ملامح صحوة إسلامية فى مختلف المجالات ، هنا ثارت ثائرة الغرب – بشقيه الرأسمالى والاشتراكى – وأصابه السعار فاتّجه بكل إمكانياته وتقنياته الهائلة يدرس هذه الظاهرة المفزعة له : يرصدها ويجمع المعلومات ويحللها ويفسّرها ويستنطقها بالتنبؤات عن المستقبل ويضع الخطط المضادة ليقضى على هذه الصحوة . ومرة أخرى ﴿ يريدون لِيُطفِئوا نورَ اللهِ بأفواهِهِم واللهُ مُتِمُّ نورِه ولو كره الكافرون ﴾ (الصف : ٨) . وتدفّق سَيل هادر من الدراسات والمقالات والتحقيقات والمؤتمرات تقف وراءه مئات الجامعات والمراكز والمعاهد والأقسام والمؤسسات العلمية ، والعديد من المكاتب والإدارات واللجان المتخصصة التى نشّطتها أو أنشأتها وزارات الخارجية والدفاع وأجهزة الأمن القومى والاستخبارات . وكثيرا ما تشابك الخَطّان – الأكاديمى والحكومى – كما كشفت بعض الوقائع مثل واقعة « د . نَداف سَفْران » (اليهودى ، المصرى الاصل ، الأمريكى الجنسية) مدير « مركز دراسات الشرق الأوسط » فى « هارفارد » حين كشفت إحدى الصحف الطلابية هناك عن تلقّيه سرّا مبلغ (٤٥) ألف دولار من « وكالة الاستخبارات المركزية » (CIA) لعقد مؤتمر دولى عن « الأصولية الإسلامية » ، وكان سيقال عنه – كالعادة – إنه مؤتمر

للبحث العلمى الأكاديمى النّزيه[٢] !!

وموضوع « دراسات الشرق الأوسط » فى الغرب هو أبرز العناوين الآن التى تتم تحتها عملية الرصد والدرس والتحليل للعالم الإسلامى عامة والعربى خاصة من كافة الجوانب : من العقيدة إلى فن زراعة البساتين . وقد تطورت وتوسعت بشكل هائل منذ الحرب العالمية الثانية ، خاصة فى الولايات المتحدة . ويكفى أن نعرف أن عدد المتفرغين للبحث فى هذا المجال فى جامعات أمريكا وكندا كان ٣٦٣ عام ١٩٦٩ فأصبح ٦٧٠ عام ١٩٨٦ ؛ وأن عدد أعضاء « رابطة دراسات الشرق الأوسط » فى أمريكا عام ١٩٧٧ كان ٨٢٣ عضوا موزّعين على ١٩ مجالا تخصُّصيا ، ثم وصل عام ١٩٨٦ إلى ١٥٨٢ عضوا موزّعين على ٣٩ مجالا ، أهمها مجالات التاريخ والسياسة والأدب واللغة والدين والاقتصاد وعلوم الإنسان والاجتماع والتعليم والقانون ، التى استأثرت باهتمامات ٨٠٪ من هؤلاء الأعضاء[٣] ؛ وأن فى الغرب حوالى ٢٦٢ دورية جادّة غير حكومية باللغة الانجليزية وحدها تصدر منها نحو ٤٠ فى الولايات المتحدة ومثلها فى بريطانيا ، وأن كثيرا منها ظهر بعد صدمة البترول عام ١٩٧٣ ، وأن قائمة العناوين المنشورة فى الدوريات عن الشرق الأوسط وصلت فى نشرة أوائل ١٩٨٧ نحوَ ٧١ ألف (٧١٠٠٠) مادة[٤] .

لم يقف الأمر عند هذا الحد ، بل حرصت دول الغرب ، خاصة أمريكا ، على أن تنشىء مؤخرا عشرات المراكز فى داخل البلاد الإسلامية – تحت مسميات مختلفة – لتتولى مهمة الرصد والفحص وجمع المعلومات المباشرة لتصبّ هناك فى مراكز التخطيط والقرار ؛ هذا فضلا عن المؤسسات التقليدية القديمة من جامعات

---

(٢) راجع مجلات : « تايم » الأمريكية (١٩٨٦/١/١٣) ص ٢٦ ؛ « الإيكونومست » (١٩٨٦/٢/٢٢) ص ٣٧ – ٣٨ ؛ « الأمة » القطرية (ابريل ١٩٨٦) ص ٩٣ نقلا عن مجلة Arabia عدد ٣٩ .

(٣) راجع : « مجلة الشرق الأوسط » (Middle East Journal) (التى تصدر عن « معهد الشرق الأوسط » فى واشنطن) مج ٤١ ع ١ بمناسبة مرور ٤٠ عاما على إنشاء المعهد والمجلة .

(٤) المصدر السابق مقدمة العدد بقلم ريتشارد ب . باركر ، ص ٦ .

ومدارس أجنبية تسهم كذلك فى المهمة نفسها[٥] .

إن من واجب المسلمين – بل من الضرورى لهم – أن يَعُوا هذا الأمر بأبعاده المختلفة ، وأن يستفيدوا منه فى فهم أحوالهم وكشف مخططات عدوهم ليأخذوا حذرهم ؛ ألم يوقف القرآن الجماعة الأولى – منذ الفترة المكية – على تاريخ أعدائهم وفكرهم ونفسياتهم وما يضمرونه من شر لهم ؟! ﴿ لا يَأْلُونَكُم خَبالاً وَدُّوا ما عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ البَغْضاءُ من أَفْواهِهِم وما تُخْفى صُدورهم أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنّا لكُمُ الآياتِ إنْ كُنْتُم تَعْقِلونَ ﴾ ... ﴿ ... وإن تَصْبِروا وتَتَّقُوا لا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئاً إنَّ الله بما يَعْمَلونَ مُحيطٌ ﴾ (آل عمران : ١١٨ – ١٢٠) .

إن معظم ما يُكتب فى الغرب عن الإسلام والمسلمين ، خاصة عن الصحوة الحاضرة ، ليس من باب البحث العلمى النزيه – مهما ادّعوا له ذلك – وإنما هو عمل مخطّط توجّهه وتدعمه الحكومات والشركات والمؤسسات طبقا لمصالحها . وكثير من الباحثين مجنّدون لتحقيق نفس الغايات التى تجنّد لها الجيوش ، وإن كان سلاح العلماء أفتك بأمّتنا من أسلحة العسكريين ! يقول الأستاذ « نورمان دانييل » : « رغم المحاولات المخلصة التى بذلها بعض الباحثين فى العصور الحديثة للتحرر من المواقف التقليدية للكتاب المسيحيين من الإسلام ، فإنهم لم يتمكنوا أن يتجرّدوا كلّيا عنها كما قد يتوهّمون »[٦] .

إن معظم كتابات الغربيين عن الصحوة الإسلامية وجماعاتها تتسم بالعديد من السلبيات ، أهمها :

– **تشويه الصورة** بشتّى الوسائل كالاتهام بالعمالة وبالتطرف والعنف والجمود والتعصب والرجعية ونفعية الغاية ؛ كذلك تصيُّد السلبيات وتضخيمها

---

(٥) راجع « مجلة الشرق الأوسط » مرجع سابق : أربعون عاما من دراسات الشرق الأوسط بقلم : ر . بابلى وِنْدَر ، خاصة ص ٥٣ . وراجع عن مصر خاصة : رفعت سيد أحمد ، اختراق العقل المصرى ، القاهرة ، التونى للطباعة والنشر ، ١٩٨٥) ؛ وراجع أيضا مجلة « لواء الإسلام » (السنة ٤٢ ، ع ٩ ، ١٩٨٧/١٢/٢٢) ص ١٦ – ٢٠ . حتى إسرائيل أصبح لها مركز أكاديمى للبحوث فى القاهرة !!

(٦) نورمان دانييل ، الإسلام والغرب ص ١ ، نقلا عن : د . عرفان عبد الحميد ، المستشرقون والإسلام (بيروت ، المكتب الإسلامى ، ط ٢ ، ١٩٨٠) ص ٥ . وراجع أيضا : د . ادوارد سعيد ، الاستشراق (بيروت ، مؤسسة الأبحاث العربية ، ١٩٨١) .

وتعميمها ، والحكم على معتقداتها ومناهجها بمقاييس تجربة الغرب المرة مع الكنيسة أو بمقاييس المذهبية العلمانية الرافضة للدّين ؛ وأيضا الخلط بين الجماعات المخلصة وسواها من الجماعات أو الادعاءات الزائفة .

ـ **تخويف الغرب حكوماتٍ وشعوباً من الإسلام والمسلمين** ومن دعوة العودة إلى الحكم بالإسلام ، وتخويف حكومات البلاد الإسلامية ، والأقليات غير الإسلامية والتكتلات المناهضة للإسلام .

ـ **تحسين صورة التيارات والحركات والدعوات والمذهبيات المجافية أو المعادية للإسلام** كالقومية العرقية والعلمانية الدنيوية أو اللادينية والوطنية الضيّقة ودعمها وتزكيتها لدى الأنظمة الحاكمة لتكون أداةً لضرب الصحوة .

ـ **تقديم الصحوة الإسلامية من خلال مجموعة من المصطلحات التى وُلِدَت فى بيئة الغرب** وحُمّلت بمعان ومفاهيم متأثرة بتجارب الغرب وقيمه ونظرته للدين والحياة ، مثل : الأصولية والخلاص والعهد السعيد واليمين واليسار والرجعية والتقدمية والحداثة و« الراديكالية » والنضالية والتحررية والإحياء والإصلاح والانبعاث وغيرها . وخير مثال على خطورة تبنّى هذه المصطلحات دون إعادة تحديد لمدلولاتها ، مصطلح « الأصولية » إذ يعنى فى بيئته الأصلية فرقة من البروتستنت تؤمن بالعصمة الحرفية لكل كلمة فى « الكتاب المقدس » ويدّعى أفرادها التلقّى المباشر عن الله ويعادون العقل والتفكير العلمي، ويميلون إلى استخدام القوة والعنف لِفَرْضِ هذه المعتقدات الفاسدة[٧] . والكتاب ،الذى بين يدى القارىء الكريم ترجمته ،نموذج جيد للكتابات الغربية بإيجابياتها وسلبياتها .

هذا ، وبالله التوفيق ، ومنه – سبحانه – العون والرشاد .

---

(٧) عن « الأصولية » -Fundamentalism - راجع :

a . Encyclopaedia of Social Sciences;

b . James Barr, Religious Fundamentalism (Current Affairs Bulletin, 1 June 1982) PP. 24-30.

تمهيد :

شهد العقد الأخير(*) زيادة الوعى الإسلامى وعمقه فى المجتمعات الإسلامية فى كل أنحاء العالم . وكانت مظاهر انبعاث الروح الإسلامى روحية واجتماعية واقتصادية وسياسية فى آن واحد . وكما حدث فى القرون الماضية ، كانت أسمى ملامح الانبعاث المعاصر هى العودة إلى الجذور الإسلامية - إلى أصول العقيدة ــ كما تلقاها وحيا وطبقها النبى محمد ﷺ(**).

إن أول ما تهتم به هذه الدراسة هو اختبار الجذور والأنماط التاريخية للانبعاث الإسلامى ثم الأشكال التى ظهر بها فى إطار أزمة المجتمع الإسلامى المعاصر . وليس فى النية أن يكون هذا العمل دراسة مستوعبة للإسلام أو للصورة الأصولية المعبرة عنه . إنه يركز على الإسلام السياسى ومضامينه الثورية فى العالم العربى .

اعتمدت الدراسة ، قدر الإمكان ، على المصادر العربية الأصيلة ، ومن بينها كثير من المنشورات السرية والنشرات والرسائل . كما أنها تقدم بعض الدلائل الواقعية على الحركة الأصولية من خلال تحليل إحدى وتسعين جمعية أو جماعة إسلامية . قام بجمع المادة العاملون فى مركز هيئة البحث والتنمية . هذه الدراسة التى بدأت على شكل تقرير لحكومة الولايات المتحدة ، أعيد فيها النظر ووُسِّعَت بشكل كبير لتشمل إطارا للعمل شاملا وتحليليا ، وتضم معطيات جديدة عن التطورات الأخيرة فى المنطقة العربية .

(*) يعنى السبعينات (الهوامش المشار إليها بنجمة (*) هى إضافات على الأصل توضيحا وتصحيحا وتنبيها) .

(**) صيغة « الصلاة على النبى » - حيثما وقعت - إضافة وليست بالأصل .

أود أن أعبر عن امتنانى وعرفانى للمساعدة القيمة من كثير من الزملاء والمشاركين فى العمل ، ومن بينهم الأستاذ « متّى موسىٰ » من جامعة جانون Gannon ، و« إليزا سناساريان » من جامعة جنوب كاليفورنيا ، و« صفية محسن » و« دون بريتز » من جامعة « سراكيوس » نيويورك ، بنجهامتن ، و« ج . ر . باسيرى » من جامعة إنديانا فى بنسلفانيا ، ولا يقل عن هذا أهمية ما قدمته « بيث آن بنز » من مساعدة فى القيام بالتحليل الإحصائى بمساعدة زميلى الأستاذ « ديفيد سنجرانيللى » من جامعة سيراكيوس ، نيويورك ، بنجهامتن. كذلك ، فقد استفدت فائدة عظيمة من مؤتمرين عقدا تحت رعاية برنامج جامعة سيراكيوس ، بنجهامتن، للدراسات جنوب غرب آسيا وشمال أفريقيا ، عن الانبعاث الإسلامى (١٩٨١) وعن الأصولية الدينية المقارنة (١٩٨٣) . وأدين بشكل خاص للنظرات العميقة التى طرحها فى هذين المؤتمرين الأساتذة : على هلال دسوق ، وليونارد بندار ، وإريك ديفز ، وريتشارد أنتون ، وخليل سمعان ، وجون فول ، وتشارلز آدمز ، وأكبر محمد ، وإسماعيل فاروق ، وريتشارد موينش ، ونورمان سْتِلْمان ، والقس تيران نيرسويان . كما أننى ممتنّ للدكتور بيتر بتشتولد من معهد العلاقات الخارجية والدكتورة باميلا جونسون من USAID (المساعدات الأمريكية للتنمية الدولية) من أجل مقترحاتهما وتشجيعهما . والشكر الخاص أوجهه إلى الأستاذ « هيرمان آيِلْتس » من جامعة بوسطن ، لما أنفقه من وقت فى قراءة النص المخطوط كاملا والتعليق عليه(*) .

كنت محظوظا ، طوال عملية البحث والتحليل المثيرة وإن كانت مؤلمة ، أنْ كان معي د . جون بزازيان ، الذى لولا جهودُه المخلصةُ لما أمكن إنجاز هذا العمل . كما أحب ألا يفوتنى أن أشكر ما قدمته زوجتى أنوش وأولادنا : جورجى وأرمن وهيج ، من تقوية روحية وجهود فى البحث . وكان لمهارة « أرمن »

(*) هيرمان فريدريك آيلتس (١٩٢٢ –) ألمانى الأصل ثم أصبح أمريكيا . من أخطر الشخصيات الخبيرة بالعالم العربى . عمل فى المخابرات الحربية الأمريكية (١٩٤٢ – ١٩٤٥) ثم تولى مناصب دبلوماسية متعددة فى عواصم الشرق الأوسط : طهران ، جدة ، عدن ، صنعاء ، بغداد ، طرابلس (ليبيا) ، الرياض ، القاهرة (١٩٧٣ – ١٩٧٩) . وكان مسؤولا فى الخارجية الأمريكية (١٩٥٧ – ١٩٦١) عن شؤون « حلف بغداد » وشؤون الجزيرة العربية .

و« بيث آن بنز » و« واين بَجيت » فى العمل على الحاسب الآلى ، الأثر الفعال فى إخراج خمس مراجعات كاملة لهذه الدراسة . كما أعبر عن شكرى لأمى وأختى وزوج أختى وبنى « كاسابيان » فى كاليفورنيا لصبرهم وتأييدهم الروحى خلال أيام المحنة فى الصيف الماضى التى أُنفِقت فى المراجعة النهائية للمخطوطة .

ولن تكتمل قائمة من أدين لهم إلا بذكر المشورة الحكيمة للكولونيل « الفريد بَ . برادوس » وزملائه الذين تكرموا فأتاحوا لى الاستفادة بخبرتهم الفريدة فى شئون الشرق الأوسط . كما أود أن أشكر إدارة « جامعة سيراكيوس فى نيويورك ، بنجهامتُن » ، خاصة الأستاذ « آرثر بانكس » ، رئيسُ قِسمِى ، لمنحى إجازة تفرغ علمى ربيع ١٩٨٣ لإتمام هذا المشروع . وأخيرا علىّ أن أشيد بالمساعدة التى لا تقدر التى قدمها لى طلابى فى الدراسات العليا وعشرات آخرون طلبوا ألا تذكر أسماؤهم(*) .

ولقد حاولت جهدى ، كنصرانى أرمنى ، وُلد وتربّى فى مجتمع أغلبيته مسلمة(**) أن أفهم جيدا ، قدر الاستطاعة ، التصورات الإسلامية بشأن الظاهرة الأصولية ونظرا لثقل المهمة ، فقد بذلت جهدى فى تواضع مدركا قول القرآن : ﴿ قل الروح من أمر ربى وما أُوتيتم من العلم إلا قليلا ﴾ .

إن هذا الكتاب ، بكل عيوبه ، يشكّل الحصيلة المتواضعة للاجتهاد المشترك للمؤلف وللكثيرين ممن ساعدوه .

ر . هرير دكمجيان

بنجهامتُن . نيويورك

خريف ١٩٨٤

(*) ليت باحثينا ، خاصة الإسلاميين ، يأخذون بهذا النهج من عرض إنتاجهم العلمى على أهل الذكر فى المجال وتسجيل تقديرهم لكل من أسهم منهم برأى أو مساعدة !

(**) المؤلف من مواليد حلب بسوريا ١٩٣٣ م .

﴿ وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ﴾ . (القرآن)

﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس ﴾ . (القرآن)

« المؤمن القوى خير من المؤمن الضعيف » . (حديث)

القسم الأول

الأصولية الإسلامية

البواعث • المؤشرات • الاستجابات

١ – الانبعاث الإسلامى فى المجتمع المعاصر

حفل العالم الإسلامى ، خلال القرون الثلاثة الأخيرة ، بالعديد من المشاكل الداخلية والخارجية من أحجام مختلفة . ولعل الانهيار المستمرّ لقوة العثمانيين والإيرانيين أمام قوة الاستعمار الأوربى قد أثار رغبة دائمة لمراجعة الأصول الإسلامية . فالمجتمع الإسلامى – كما حدث فى القرون الماضية – واجه أزماته بردود فعل ثقافية ذاتية تتمثل فى العودة إلى الإسلام وتصوراته الأساسية . وفى مطلع القرن ١٤ هـ (١٩٨٠ م) اتخذت حركة العودة إلى الأصول الإسلامية تحركا قويا ذاتى الدفع ينبىء عن آثار استراتيجية واقتصادية وسياسية هامة . اتخذت « الأصولية الإسلامية » فى شكلها النضالى ، خلال نصف العقد الأخير ، أوضاعا متباينة فى كل بلد :

- الثورة الإسلامية فى إيران .
- الاستيلاء على المسجد الحرام فى مكة .
- الاضطرابات فى المنطقة الشرقية فى المملكة العربية السعودية .
- مقاومة الاحتلال السوفيتى فى أفغانستان .
- الثورة ضد الحكم البعثى فى سوريا .
- المعارضة المسلحة لحزب البعث العراقى .
- اغتيال الرئيس السادات .
- الهجمات الانتحارية والكفاح المسلح ضد إسرائيل والقوات الأمريكية والفرنسية فى لبنان .

- الاضطرابات فى البحرين والمتفجرات فى الكويت .
- الشغب والمظاهرات فى الجزائر وتونس والمغرب .

تتسم الأصولية الإسلامية المعاصرة بوجهيها النضالى والسّلمى بثلاث صفات عامة : الانتشار وتعدّد المراكز والإصرار . أما أنها منتشرة فواضح من انبعاث الجماعات والحركات الإسلامية فى كل مجتمع مسلم تقريبا بغض النظر عن حجمه أو وضعه السياسى والاقتصادى والثقافى . كما أن الصحوة الإسلامية لا تنحصر فى طبقات معينة اجتماعية أو اقتصادية . وبينما تستمد تأييدها الأكبر من أبناء الطبقات الدنيا والدنيا – الوسطى والوسطى ، نجد دلائل تتزايد وضوحا على انتشار الأخذ بالمناهج الإسلامية فى الحياة بين أبناء الطبقتين العليا – الوسطى والعليا . كذلك فإن حركة الميلاد الإسلامى الجديد متعددة المراكز من حيث أنها لا تمتلك قيادة ثورية واحدة أو مركزا تنظيميا واحدا . إن العودة إلى الأصول الإسلامية قد اتخذت إلى حد كبير طابعا محليا باعتبارها ردّ فعل لتأزّمات خاصة بكل بلد . ومع ذلك فإن الحركة الإسلامية يمكن أن تتخذ مستقبلا طابعا يتجاوز النطاق القومى حقيقة وذلك طبقا لدرجة التشابه فى أوضاع الأزمات فى المجتمعات المختلفة . وأخيرا ، فإن الأصولية الإسلامية قد أظهرت درجة غير عادية من الإصرار خلال القرن الأخير وفى العصور السابقة ، مع توجه يتخذ شكل دورات تفرض نفسها على العملية السياسية الاجتماعية لِتشكلّ تطوّرها[١](*) .

إن تزايدَ الوعى الإسلامى قد حُدِّدت معالمُه بصيغ مختلفة مثل : « الإحياء » و« إعادة الميلاد » و« التّزمت » و« الأصولية » و« قوة الإصرار » و« الصحوة » و« الإصلاح » و« الانبعاث » و« التجديد » و« النهضة » و« استعادة الحيوية » و« النضالية » و« الحركية » و« الثقة بعودة جديدة للعصر

---

(١) انظر ر . هرير دكمجيان : « تشريح البعث الإسلامى : أزمة الشرعية والأزمة العرقية والبحث عن بدائل إسلامية » (إ.) MEJ.34:4 (1980):1-3 بالنسبة لأنماط التدهور والانبعاث . انظر : السيد أبو الأعلى المودودى ، موجز تاريخ حركة الإحياء فى الإسلام (إ:) (١٩٨٣) .

(*) المختصرات الملحقة بالهوامش : إ. (انجليزى) ، ف . (فرنسى) ، ط (طبعة) ، د . ت . (دون تاريخ) ، د . ن . (دون ناشر) .

الذهبى » و« المهدية » و« العودة إلى الإسلام » و« الزحف الإسلامى » . هذه المصطلحات فى جملتها ذات فائدة فى وصف تعقّد الظاهرة الإسلامية ؛ لكنها تعنى أن الإسلام فى حال من الغفوة ، وهو ما لا يتطابق مع الحقيقة . لقد قاوم الإسلام بنجاح عملية التغليف (العَزل) التى فرضت على النصرانية فى الغرب ، وهى المقاومة التى تشكل مبعث الصراع القائم بين الدولة والدين فى العالم الإسلامى . لذلك ، يجب أن تراجَع المصطلحات والتراكيب فى الاستعمال العربى الأصيل بالنسبة للظاهرة الإسلامية . فالأنصار والمتعاطفون يستخدمون غالبا التعبيرات التالية : « البعث الإسلامى » ، « الصحوة الإسلامية » ، « الإحياء الدينى » ، « الأصولية الإسلامية »[٢] .

أنسب المصطلحات هو « الأصولية الإسلامية »[*] ، من حيث أنه يشير إلى البحث عن أصول العقيدة وعن أسس الدولة الإسلامية وقواعد نظام الحكم الشرعى . وهذا التركيب يؤكد على البعد السياسى للحركة الإسلامية أكثر من جانبها الدينى . وبلغة الاستعمال الشائع للمفردات الإسلامية ، يشير تصور « التجديد » إلى التجديد الدورى للعقيدة ، على حين يعنى مصطلح « الإصلاح » إعادة الأحوال إلى وضعها السابق . هناك مجموعة أخرى هامة من المصطلحات تشمل التسميات الخاصة المستخدمة فى العربية لوصف الأصوليين أفرادا وجماعات . فمؤيدو الأصولية الإسلامية يشيرون إلى أنفسهم عادة باسم « الإسلاميين » أو « الأصليين » بمعنى الحقيقيين . كذلك يستخدم المصطلح « متديّن/متدينون » بمعنى تقىّ أو مخلص وذلك هو النقيض لـ « متَعَصِّب/متعصبون » بمعنى المتحمسين أو المتشددين . وكلمة « متعصب »

---

(٢) بالنسبة لهذه المصطلحات ، انظر المقال المركز لـ حسن حنفى : « الحركة الإسلامية المعاصرة » (الوطن ، ١٩٨٢/١١/٢٠) . المصطلح الفرنسى (Intégrisme) مفيد أيضا .

(*) هذا المصطلح ، وإن شاع مؤخرا فى الكتابات العربية عن الحركة الإسلامية ، فإنه غير أصيل ، بل جاء ترجمة للمصطلح الغربى Fundamentalism ، ومازال معناه – لذلك – مشوباً بالغموض ، وليس محل رضا من الإسلاميين الواعين لما يحف به من ظلال مفاهيم غير إسلامية تلازم المصطلح الأجنبى . ولعل مصطلح « الحركة الإسلامية » أشيع وآصل وأكثر قبولا بين الإسلاميين ، ولكننا سنستخدم « الأصولية » الذى آثره المؤلف ، خاصة أنه فسره هنا بما يقرب من حقيقة مقاصد الحركة الإسلامية .

يغلب أن يستخدمها غير الأصوليين لوصف النضاليين الإسلاميين الذين يميلون إلى استخدام العنف . وقريب من هذا مصطلح « متطرف » . ولمصطلح « متدين » معنيان أساسيان : معنى عام يشير إلى المسلم المخلص ، ومعنى خاص يشير به الأصوليون إلى أنفسهم ، رغبة فى التميز عن سواهم من المسلمين . وفى هذه الدراسة سوف نستخدم المصطلحين : « الأصولى : Fundamentalist » و« الإسلامى : Islamist » بمعنى واحد .

الأهـــداف التحليليـــة

تستهدف هذه الدراسة جمع وجهات النظر الإسلامية والغربية وغيرها حول الأصولية الإسلامية للوصول إلى فهم متوازن لمظاهرها فى العالم العربى . ومن أجل هذه الغاية تَوزّع البَحثُ على نطاق واسع ليشمل العوامل التاريخية والدينية والنفسية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية التى تؤثر فى الظاهرة الأصولية . وسوف يتركز التحليل على فحص أحد عشر موضوعا بارزا :

١ – المرتكزات الدينية والتاريخية للأصولية الإسلامية وأنماطها الدورية .

٢ – بواعث الأصولية الإسلامية المعاصرة .

٣ – التركيبة الاجتماعية والنفسية للفرد الأصولى .

٤ – عناصر المذهبيّة (الأيديولوجية) الأصولية الإسلامية .

٥ – أساليب وأهداف الدعوة الإسلامية المذهبية (الأيديولوجية) .

٦ – مؤشرات السلوك الأصولى .

٧ – تصنيف إحدى وتسعين جماعة أصولية .

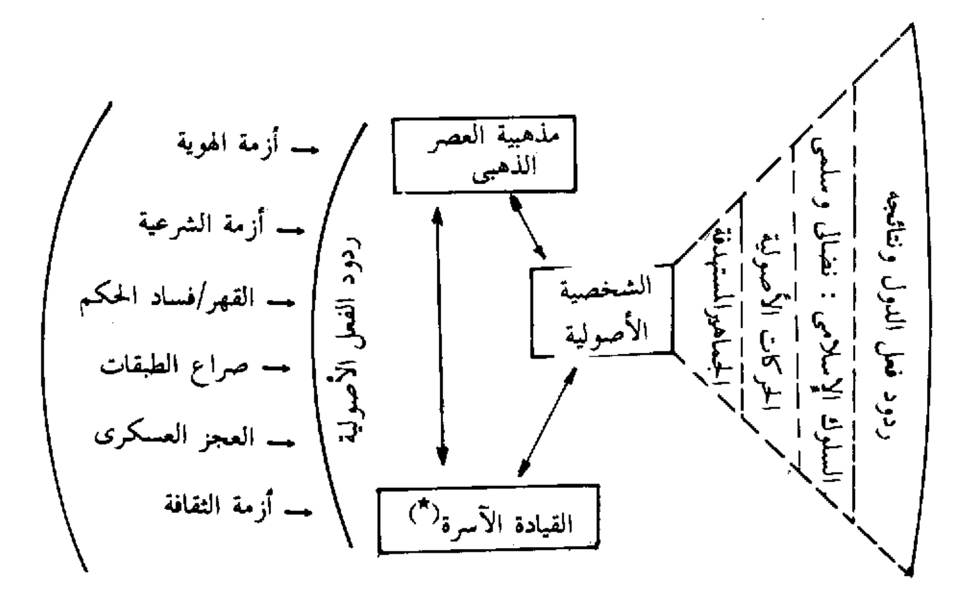
٨ – قيادة الحركات الإسلامية .

٩ – ردود فعل الدول تجاه الأصولية .

١٠ – التطورات المتوقعة للحركات الأصولية فى ظروف العرب المتضاربة .

١١ – الأصولية الإسلامية كتحدٍّ للمصالح الأمريكية .

شكل - ١ : الإطار التَّصَوُّرى



الإطار التَّصَوُّرى

إن ضروب البحث السابقة تستلزم أن نستخدم منهجا تصوريا اصطفائيا يضم نظريات الأزمات والقيادة والشخصية وصراع الطبقات والسببية الجدلية . إن العلاقات التى تربط مكونات الإطارالنظرى الموضح فى شكل - ١ يمكن تلخيصها فى عدة فرضيات :

١ - **الأزمة الاجتماعية** : ينظر إلى الأصولية الإسلامية على أنها ظاهرة دورية تقع استجابة لمشكلة اجتماعية منتشرة وحادة .

(*) وصف « الآسرة » ترجمة للمصطلح الانجليزى (Charismatic) وهو يعنى أن قائدا ما لديه قوة تأثير غير عادية تجذب الناس وتجعلهم مخلصين له متحمسين . ولهذا المصطلح خلفية ثقافية نصرانية تتعلق بادعاء قدرات خارقة على اجتراح المعجزات (قاموس المورد) .

٢ - **سمات جوّ الأزمة** : إن مدى ردّ الفعل الأصولى وحِدّته، وهو يمتد من الإيقاظ الروحى إلى العنف الثورى ، يتوقف على مدى عمق جو الأزمة ومداه الذى يتسم بست صفات :

(أ) أزمة الهوية .

(ب) أزمة الشرعية .

(ج) فساد الحكم/القهر .

(د) صراع الطبقات .

(هـ) العجز العسكرى .

(و) الأزمة الثقافية .

٣ - **ردود الفعل الأصولية** : تعلن الأصولية الدينية - السياسية عن نفسها ، كرد فعل للأزمة الاجتماعية ، من خلال :

(أ) قيادة آسرة تلتزم تغيير المجتمع روحيا أو ثوريا أو كليهما .

(ب) مذهبية انتظار العصر الذهبى ، وهى تتضمن دعوى انقاذ القيم والمعتقدات والممارسات الأساسية التى ستشكل النظام الأصولى الجديد .

(ج) الشخصية الأصولية التى تتكون تحت تأثير جو الأزمة والتأثيرات المضادة المرتبطة بالمذهبية الأصولية .

(د) الجماعات والطبقات الاجتماعية ، خاصة ما كان منها سريع التأثر بالدعوة الأصولية نتيجة لتوجهاتها الثقافية والنفسية ولأوضاع اجتماعية واقتصادية معينة قائمة فى المجتمع وللنظام الاقتصادى العالمى .

(هـ) الحركات والجماعات الأصولية التى تتولى قيادتها - بشكل نموذجى - شخصيات آسرة والتى تُبدى أنماطا من السلوك تتراوح ما بين الحماس الروحى والفعل الثورى .

٤ - **ردود فعل الدول ونتائجها** : إن المظاهر السياسية للأصولية وتوجهاتها نحو العنف تؤدى إلى ردود فعل لسياسة الدولة تتراوح ما بين القهر بالقوة والمهادنة أو التعاون . ويتوقف انبعاث الأصولية أو تدهورها فى المستقبل على طبيعة سياسات الدولة ، وعلى المثيرات الخارجية ونوعية قيادة الحركات الأصولية .

إن انبعاث الروح الإسلامى فى الأوضاع الحالية ظاهرة معقدة لأنها فى الوقت نفسه ذات طبيعة روحية واجتماعية واقتصادية وسياسية . وما جرى عليه الغرب من وضع الأصولية الإسلامية تحت عنوان « التعصب » ، وبالخط الأحمر ، لَمِمّا يؤدى ، بشكل فريد ، إلى الخلل فى مجال تحليل نزيه ومتوازن للموضوع . حقا ، إن التحدى الإسلامى جاء مفاجئا ومشؤوما بالنسبة للعالم الغربى المشغول البال بالمشاكل الاقتصادية المتنامية والاهتمامات الأمنية . إن قلةً فقط خارج نطاق العالم الإسلامى كانت قادرة على توقع انبعاث إسلامى فى البيئة المعاصرة[٣] . إن ضعف البصيرة فى مجال التصور الذى أحدثته المادية الغربية والماركسية قد أعمى بقوة كلا من العلماء ورجال الحكم الذين مالوا إلى استبعاد قوة الإسلام على استعادة الحياة ، أو إلى التقليل من شأنها . إن أىّ منهج سليم عقليا فى تناول الموضوع يتطلب منظورا واقعيا من الناحية الثقافية يقوم على أساس عقيدة الإسلام وتاريخه وكتابات المنظّرين الإسلاميين . وعلى هذا ، فإن هذه الدراسة تسعى إلى التركيز على المنظور الإسلامى مضيفة إليه ما يناسبه من النظرات النافذة من النظرية الاجتماعية الغربية ، بما فى ذلك ما قدمه « إريكسون » حول الشخصية والقيادة الدينية ، وكذلك تصور « فيبر » عن أُسْر الشخصية والحجّية النُّبوئية (Prophetic authority) كما استخلص من كتابات القديس « بولس » .

لقد ذهب ، وبقوة ، عدد كبير من المنظّرين الغربيين ، منهم « ماركس » و« فيبر » و« دوركايم » و« برجر » ، إلى أن الحرمان

---

(٣) برنارد لويس استشاء بارز ؛ انظر مقاله « عودة الإسلام » (ا.) ، مجلة (Commentany 16/12/1976): 39-49.

الاقتصادى والاجتماعى يؤدى إلى زيادة الالتزام الدينى[٤] . إن هذه الدراسة ، دون ما إنكار لأهمية تأثير الأسباب الاجتماعية والاقتصادية ، تعتزم الالتزام بإطار يتميز بالشمول وتعدّد الأبعاد لتحليل خلفية الأزمة الإسلامية المعاصرة . ومن هنا ، كان التأكيد على الأزمة الروحية وأزمة الهوية والثقافة وأزمة الشرعية ، وذهاب الأساس الأخلاق للسلطة وما يصاحبها من ظواهر سيئة الأداء كفساد حكم النخبة والعجز العسكرى وصراع الطبقات[*] . وهذا التصور القائم على الاصطفاء يتميز بالجمع بين النظريات الغربية عن الأزمة وتشخيص الإسلاميين لظروف أزمتهم هم . والفصول التالية مصمَّمة على أساس مكونات الإطار التصورى الذى عرضت صورته التخطيطية فى شكل - ١ .

---

(٤) ديل و . ويمبرلى ، « الحرمان الاجتماعى والاقتصادى والبروز الدينى : منهج سلوكى معرفى » (إ .) مجلة (The Sociological Quarterly) مج/٢٥ ، الربيع ١٩٨٤ ، ص ٢٢٣ - ٢٢٤ .

(*) يتجه الحس الغربى ، الذى تربّى على التصور العلمانى للحياة ، إلى تفسير التوجه إلى الدين على أنه مجرد وسيلة علاج يلجأ إليها الناس - كما يلجأون إلى غيرها من الوسائل - عندما يواجهون الأزمات ، فإذا تغلبوا على أزماتهم أعرضوا عن الدين فلا يذكرونه إلا إذا واجهوا أزمة أخرى . وهذا إن صح عند النصارى لطبيعة دينهم المحرّف ولتجاربهم المرة مع الكنيسة ، فلا يصح عند المسلمين الذين يرون الدين منهجا تتطلبه فطرتهم ، ويفسرون أزماتهم - أيا كانت - على أنها ناتجة عن بعدهم عن منهج الإسلام الذى لا تستقيم الحياة إلا بالعمل به .

٢ – تاريخ الحركات الإسلامية

(نمط دورى)

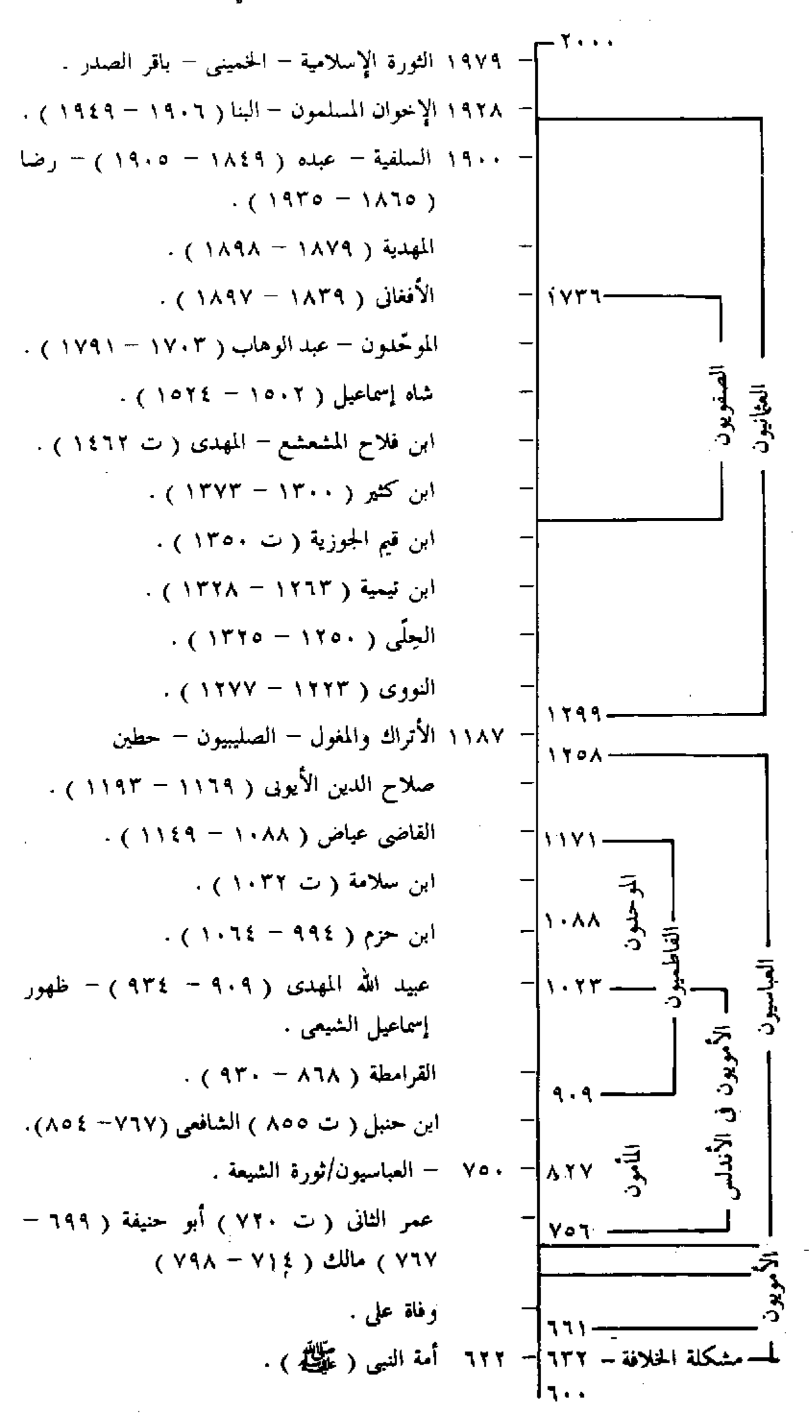
من المعالم البارزة للحركات الدينية الأصولية توجّهها الدوريّ ، الذى يتكون من فترات متتابعة من الإغفاء والانبعاث . ومن الممكن أن نكتشف بوضوح نمطا عِليّا من خلاله تتساوق مظاهر الانبعاث الدينى مع فترات الأزمات الحادة الروحية والاجتماعية والسياسية[1] . فالواقع ، أنه ، على امتداد التاريخ الإسلامى ، كان حدوث الانبعاث الإسلامى وثيق الارتباط بفترات الاضطراب الشديد عندما كان الخطر يتهدد وجود الأمة الإسلامية ذاته وتماسكها الروحى أو أيّا منهما .

ويمكننا أن ننظر إلى الدورة المعاصرة من الانبعاث الإسلامى كدور يتوافق مع الظهور الدورى لحركات الإحياء الإسلامى فى أوقات الأزمات منذ عصر « النبى » (ﷺ) . إن هذا المنهج الجَدَلى (التفاعلى : الديالكتيكى) ، الذى يذكّرنا بابن خلدون ، لا تمليه الحقيقة التاريخية فقط ، بل تمليه أيضا النظرة الشخصية والنظرة العالمية للحركة الإسلامية اليوم . وإن الأصوليين الإسلاميين المعاصرين يرون أنفسهم ، فعلا ، خلفاء مباشرين وأتباعا مقلدين للقادة الماضين ولحركات الانبعاث والتجديد .

---

(١) ر . هـ . دكمجيان ، مقال سابق (إ.) . وله أيضا : « الإحياء الإسلامى فى الشرق الأوسط وشمال أفريقيا » مجلة (Current History) مج/٧٨ ، رقم ٤٥٦ (أبريل ١٩٨٠) ص ١٦٩ – ١٧٤ (إ.) .

مراحل الأزمات الاجتماعية والاستجابات الإسلامية



شكل – ٢

دورات الأزمات والاستجابات الأصولية

إن ما درج عليه أصوليو العصر الحاضر ، من النظر إلى التاريخ الإسلامى على أنه دورات من الانحطاط والانبعاث ، له نصيب كبير من الصدق التاريخى .

فالحق أن العلاقة العلّية بين الاضطرابات الروحية والاجتماعية - السياسية والانبعاث الأصولى كانت نمطا يتكرر عبر التاريخ الإسلامى كما هو موضح فى الجدول التاريخى فى شكل - ٢ . وهذه الحركة الدورية من الأزمات والانبعاثات أمر ظاهر فى مختلف الفترات التاريخية .

١ - سقوط الأمويين - عمر بن عبد العزيز (ت ٧٢٠) . أبو حنيفة (٦٩٩ - ٧٦٧). مالك (٧١٤ - ٧٩٨) . الشيعة/الثورة العباسية (٧٥٠) .

٢ - ضعف العباسيين - ابن حنبل (٧٨٠ - ٨٥٥) . الشافعى (٧٦٧ - ٨٥٤) . ظهور الشيعة الاسماعيلية: القرامطة (حوالى ٨٩٠) . عبيد الله المهدى (٩٠٩) .

٣ - سقوط الأمويين بالأندلس - ابن حزم (ت ١٠٦٤) .

٤ - سقوط الفاطميين ، الصليبيون - صلاح الدين (١١٧١-١١٨٧)

٥ - سقوط العباسيين/انتصارات الترك والمغول :

النووى (ت ١٢٧٧)

ابن تيمية (ت ١٣٢٨)

ابن القيم (ت ١٣٥٠)

ابن كثير (ت ١٣٧٣)

٦ - الغزو المغولى/التركى والفتنة -

ظهور الشيعة : الحلّى (ت ١٣٢٥)

المشعشع (ت ١٤٦٢)

شاه إسماعيل (ت ١٥٢٤)

٧ - ضعف العثمانيين : عبد الوهاب (ت ١٧٩١)

السنوسية (١٨٠٠ -)

المهدية (١٨٨٠ -)

السلفية (١٨٩٠ -) :

الأفغانى (ت ١٨٧٩)

عبده (ت ١٩٠٥)

رضا (ت ١٩٣٥)

٨ - بيئة الأزمة الإسلامية المعاصرة -

الإخوان المسلمون (١٩٣٠ -)

البنا ، السباعى ، قطب ، المودودى

الثورة الإسلامية ، والانبعاث الشيعى

الخمينى ، باقر الصدر ، شريعتى

الانبعاث السنى (١٩٧٠ -)

العتيبى ، فرج ، حوّى ، الترابى ، التلمسانى ، الصادق المهدى.

كل مرحلة من الضعف تؤدى إلى إطلاق استجابة إحيائية - حركة عودة

إلى الجذور الإسلامية بقيادة شخصية آسرة (انظر : شكل – ٢) . بعض هؤلاء القادة قد يتخذون دور « المجدّد » الذى يجدّد العقيدة ، بينما يحاول آخرون إحداث تغيير اجتماعي وسياسى عن طريق حركات « خلاص » نضالية أشبه بدور « المهدى »(*) – المنقذ الذى يبعثه الله . هؤلاء القادة ، فيما يقومون به من تشكيلات مذهبية (أيديولوجية) وتحركات سياسية قد يضفون على أنفسهم الشرعية عن طريق الاستشهاد بالقرآن (الكريم) وسنة الرسول (عليه الصلاة والسلام) وبالسوابق التاريخية التى ترجع إلى المجتمع الإسلامى الأول .

أمة النبى (ﷺ) (٦٢٢ – ٦٣٢ م)

يمثل المجتمع الإسلامي الأول الذى أقامه النبى محمد (ﷺ) التعبير الكامل للوجود الاجتماعي . وقد تجسم فى الدور المركزى لمحمد (ﷺ) جانبا النبوة والقيادة ، وبهما ترجم الوحى الإلهى إلى مجتمع سياسى . وهكذا جمع الرسول فى حياته بين النظرية والتطبيق أثناء حياته – وهى سابقة أثرت تأثيرا عميقا على المجتمعات الإسلامية عبر العصور .

ثمة مصدران للمحاكاة لدى الأجيال التالية من المسلمين . الأول هو القرآن – كلمة الله المنزلة عن طريق رسوله محمد (ﷺ) . أما الثانى فهو « السنة » : المنهج المثالى للنبى والذى يتكون من أقواله وأفعاله وأحكامه كما تتمثل فى « الأحاديث » المروية . وفى نظر الأصوليين ، يعتبر الخروج على النموذج الإسلامى الأصيل بمثابة العودة إلى « الجاهلية » ، أى مجتمع ما قبل الإسلام بجهله وصراعاته .

(*) « الخلاص » مصطلح فى الثقافة اليهودية – النصرانية يعنى عودة المسيح المنتظر للخلاص . وتشبهها من بعض الوجوه فكرة « المهدى المنتظر » عند الشيعة . وهى فكرة هروبية اتكالية يرفضها الإسلام الذى يضع على عاتق المؤمنين مهمة إصلاح الواقع الفاسد وإقامة حكم الله فى الأرض عن طريق الجهد البشرى المخلص المؤيد بنصر الله .

أزمة الخلافــة (٦٣٢ - ٦٦٠ م)

كانت أول أزمة رئيسية فى التاريخ الإسلامى هى الكفاح من أجل الخلافة بعد وفاة النبى (ﷺ) . اختير أبو بكر خليفة عن طريق إجماع قادة الأمة نظرا لعدم وجود نص واضح على خليفة . ثم خلفه عمر الذى بدأت الدولة الإسلامية فى عهده فتوحاتها الواسعة . أما الخليفة الثالث ، عثمان ، فقد واجه معارضة قَبَلية لسيطرة أبناء قبيلته، بنى أمية ، وللمادية التى نتجت عن الفتوحات[*] . قتل عثمان فى حصار عام ٦٥٦ م . وخلفه عَلِىّ زوج ابنة محمد (ﷺ) . وحيث أنه كان والد حفيدى الرسول ، الحسن والحسين ، فقد أكدت شيعته أحقيته بالخلافة على الخلفاء الثلاثة السابقين . حين ولى على الخلافة عام ٦٥٦ واجه معارضة من بعض الصحابة وعائشة والخوارج ومعاوية زعيم بنى أمية . نجح على فى هزيمة معارضيه من الصحابة ، ولكنه واجه مشكلة الخوارج النضاليين الذين عارضوا رغبة علىّ فى المصالحة مع معاوية . نادى الخوارج بمبدأ المساواة مؤكدين أن أى متّبع لشريعة الله جدير بأن يصبح خليفة . وهكذا عارض الخوارج مبدأ حصر الخلافة فى قريش ، قبيلة النبى ، على حين أصر الشيعة على تقديس « ذرية » - أو نسب - محمد (ﷺ) عن طريق على وفاطمة ابنته . وبعد اغتيال علىّ على يد الخوارج (٦٦١) خرج معاوية منتصرا وافتتح مرحلة الحكم الوراثى فى الإسلام . وما زال الشق الذى حدث فى الأمة بين شيعة علىّ وبقية المسلمين قائما إلى اليوم .

(*) ما حدث فى عهد عثمان (رضى الله عنه) لم يكن - فى حقيقته معارضة (بالمفهوم السياسى المعاصر) ولا قبلية ولا طورا اجتماعيا نتيجة للمادية الناتجة عن الفتوحات كما يدعى المؤلف ، وإنما كان « فتنة » - أو « مؤامرة » - حبكتها عناصر حاقدة نفذت أول حلقاتها بقتل عمر (رضى الله عنه) ثم تلتها فتنة عثمان وقتله ثم ظهور الفرق والانشقاقات السياسية والعقدية وما نجم عنها من صراعات دموية . (راجع : محمود شاكر ، التاريخ الإسلامى ، جـ ٣ : الخلفاء الراشدون) . (المكتب الإسلامى : بيروت ، ١٤٠٠/١٩٨٠) ص ١٧٧ - ١٧٩ ، ٢٢٠ - ٢٢٩ .

إن السوابق التى أرسيت فى عهد النبى (ﷺ) وخلفائه الأربعة أصبحت موضع الإجلال العظيم فى نظر الأجيال اللاحقة . لكن بالنسبة لطلب العودة إلى الجذور الإسلامية توجد بين أصوليى السنة والشيعة فى الوقت الحاضر فروق واضحة فيما يتصل بالمجتمع الإسلامى الأول . فبينما يجلّ السنة النبى (ﷺ) وخلفاءه الراشدين الأربعة ، يجل الشيعة محمدا وعليا وذريته . وعلى الرغم من المحاولات الحديثة للتقريب بينهما ، لا تزال المشكلة قائمة ، بل أصبحت أكبر فى إطار الحرب الإيرانية – العراقية . ومع ذلك ، فقد كان هناك تعاطف متبادل وواضح بين الشيعة والسنة الأصوليين ، خاصة منذ انتصار الحركة الإسلامية فى إيران(*) .

المرحلة الأولى لحكم العائلات : ضعف الدولة الأموية

(٦٦٠ – ٧٥٠ م)

تحتل مرحلة حكم العائلات فى التاريخ الإسلامى مكانة خاصة فى تشكيل محتويات الفكر الأصولى . فاحتكار الأمويين للخلافة يعتبر فى نظر كثيرين من الأصوليين بمثابة كارثة فادحة حلت بالمجتمع الإسلامى . ولقد ميّز هذا الصنيع حكم العائلات الذى يرفضه معظم الأصوليين المعاصرين من السنّة . وأعنف من ذلك رفض الشيعة لبنى أمية إذ ينظرون إليهم على أنهم مغتصبو الخلافة الشرعية من على والحسين . أما الإسلاميون الآخرون فإن اعتراضهم على بنى أمية يتجه إلى سياساتهم فى العلمنة المستمرة للمجتمع . والواقع أن كثيرين من المسلمين لم يقبلوا البتة شرعية (حكم) بنى أمية لأن « أبا سفيان » ، والد معاوية ، قد حارب محمدا (ﷺ) ؛ وذرية أبى سفيان قد دخلوا فى الإسلام للمصلحة وليس عن عقيدة وذلك ليضمنوا القوة(**) .

(*) كان هذا التعاطف فى بدء نجاح الثورة مرتكزا على أساسين : أنها انتصار شعب مسلم على حاكمه الطاغية والعميل البارز للسياسة الأجنبية المعادية للأمة الإسلامية ، وأنها « ثورة إسلامية » . فلما أظهرت مواقفها الداخلية والخارجية تحيزها للخط الشيعى ولبعض الفرق الزائغة التى تدعى الانتساب إليه فتر ذلك التعاطف ، بل جُمِّد .

(**) تعرض تاريخ الدولة الأموية – الذى دون بعد سقوطها – إلى قدر كبير من التشويه جاء معظمه =

ومما له دلالة أن أول رد فعل لتدهور الأمويين أخلاقيا جاء من أموى – الخليفة عمر الثانى (ابن عبد العزيز) . لقد بدأ عمر ، بعد وصوله إلى العرش الأموى وهو فى السابعة والثلاثين ، حركة شاملة لإصلاح الحكومة على أسس إسلامية ، كما رأس فى نفس الوقت حركة إحياء قوية جعلته يعرف بالمجدد الأول فى الإسلام . انقطع عمل عمر بعد فترة قصيرة حين مات الخليفة الشاب مسموما (ت ٧٢٠) . لكن هذا العمل استمر من بعده على يد الإمام أبى حنيفة ومالك اللّذَيْن حملا عبء دور المجدد رغم اضطهاد أهل السلطة لهم(٢) .

لقد اجتاحت الإسلام كارثة كبيرة عام ٧٥٠ م . بلغت الذروة فى الانقلاب الدمويّ الذى أطاح بالخلافة الأموية على يد تحالف ثورى بقيادة « أبى العباس » ، أحد أحفاد عم النبى (ﷺ) . وقد انبثق استيلاء العباسيين على السلطة من حركة « خلاصية » يدعمها الشيعة نادت بالعودة إلى الأصول الإسلامية(٣) .

الانحطاط العباسى (٨١٣ – ٩٠٩ م)

حين كانت الحكومة العباسية الدينية فى أوج قوتها وغناها ، تخلت عن مذهبيتها الأصولية المتشددة كما تخلت عن مؤيديها الشيعة ، وجعلت من نفسها امبراطورية سنية عالمية(*) . وفى عهد الخليفة المأمون أصبحت مبادىء المعتزلة هى مذهبية الدولة (٨٢٧) . وقد تطورت المعتزلة إلى معتقد عقلانى يجعل للعقل

= من الجماعات الحاقدة عليها من فرس وشيعة وخوارج وغيرهم . نعم حدثت فى عهد الأمويين أخطاء وتجاوزات لكنها – بالتأكيد – لم تكن بهذا الحجم أو الصفة ، كما أن الظروف الصعبة التى أحاطت بقيام هذه الدولة وبمسيرتها ، من فتن ومؤامرات ، تفسر بعض التجاوزات . (راجع : محمود شاكر . التاريخ الإسلامى ، جـ ٤ : العهد الأموى (المكتب الإسلامى : بيروت ، ١٩٨٢) ص ٥ – ٥٨ ، خاصة صفحات : ٤٤ – ٤٦ .

(٢) أ . المودودى : مصدر سابق ، ص ٤٥ – ٥٠ . ذكر « حِتّى » أن الأجيال التالية اعتبرت عمر الثانى « المبعوث » المجدِّد ، انظر : فيليب حتّى : تاريخ العرب ط ١٠ ، ١٩٨٠ ، ص ٢٢٢ . (إ .) .

(٣) برنارد لويس ، الإسلام فى التاريخ (إ .) ١٩٧٣ ص ٢٤٥ – ٢٤٩ .

(*) لا يخفى على فطنة القارىء ما فى هذه السطور عن الدولة العباسية من دسّ وتشويه وفرض =

هيمنة على الوحى القرآنى . وقد أنشأ المأمون محكمة تفتيشية ليضمن الطاعة للمعتقد الرسمى المعتزلى . وقد ولّد هذا معارضة شعبية وموجة أصولية جديدة قادها أحمد بن حنبل ، وعلى الرغم من محاكمة ابن حنبل وسجنه فقد رفض فى عناد أن يتخلّى عن تمسكه الصّلب بالمعتقد الإسلامى الأصيل . وكانت النتيجة أن أصبح ابن حنبل ينظر إليه على أنه أول « مدافع » عن الأصولية السنية[٤] . وعلى أصول المذهب الحنبلى فى الفقه قامت الأصولية الوهابية التى هى مذهبية (أيديولوجية) المملكة العربية السعودية . فى نفس الفترة ظهر الإمام الشافعى (و - ٧٦٧ م) فى مصر نصيرا آخر للتجديد الإسلامى (شكل - ٢) .

تحولت أزمة العقيدة ، التى ظهرت إبان أوج القوة العباسية فى عهد المأمون ، إلى أزمة أكبر تتعلق بالشرعية ، اجتاحت الأسرة الحاكمة خلال القرن العاشر . إن اضطهاد العباسيين الوحشى لحلفائهم السابقين من الشيعة ولّد مقاومة متزايدة وصلت إلى ذروتها فى اختراق الفرق الشيعة لمؤسسات الدولة ثم فى العصيان العلنى . كان أحد مظاهر هذه المعارضة هو ظهور حركة التمرد القرمطى المسلح القائمة على مبادىء باطنية وشيوعية (٨٧٧ - ٩٥١) . وقد هيأ القرامطة المسرح لظهور القوة الفاطمية فى تونس بقيادة عبيد الله المهدى (٩٠٩) ثم استقرارها فى مصر . كان هذا تعبيرا عن ثورة أصولية شيعية إسماعيلية ضد الحكم العباسى السنى . فى غضون ذلك كانت الدعوة الأصولية أخذت أصداؤها

= للتصورات الغربيّة الصليبية على تاريخ المسلمين، من نحو: « حركة خلاصية » و« الحكومة العباسية الدينية » و« محكمة تفتيشية » . كذلك فإن اعتبار الانقلاب العباسى « حركة خلاصية ... نادت بالعودة إلى الأصول الإسلامية » ، وأن الشيعة دعموها على هذا الأساس ، يعتبر تسطيحا شديدا لأحداث التاريخ ، وإغفالا لجوانب وعوامل أهم وأخطر فى هذا الانقلاب لا علاقة لها بالعودة إلى الأصول ، وتشهد لذلك الأحداث والتحولات التى جرت بعد قيام تلك الدولة .

(٤) ف . حتّى ، تاريخ ...، ص ٣٩٩ - ٤٢٩ . « شهد القرن التاسع أيضا كتابات وتفسيرات آخرين من مؤيدى السلفية المتشددة مثل : « أبو داود السجستانى » (ولد : ٨٢٠) الذى كتب عن الجهاد ، و« مسلم » الذى جمع الأحاديث الصحاح . أشار محمد عبد السلام فرج إليهما كنماذج تاريخية ، وذلك فى « الجهاد : الفريضة الغائبة » (كندا ، د . ت) ص ٣٧ . وهناك إشارات أخرى فى « سبع رسائل » لجهيمان العتيبى (د . ن ، د . ت) ص ٢٥ ، ٢٨ ، ٦٥ .

تتردد فى المشرق على يد « أبى القاسم بن سلامة » (ت ١٠٣٢) ، الذى قدم فهما نضاليا للجهاد ضد الكافرين خلال فترة التدهور العباسى[٥] . يتصل بهذا أيضا ما قدمه « أبو حامد الغزالى » (و - ١٢٥٨) من مساهمات ملحوظة فى الإلهيات ، وكفاح لترسيخ مذهب « أبى الحسن الأشعرى » (ت ٩٣٥) السلفى المناهض للمعتزلة ، ليكون المعتقد العام فى الإسلام السنى ؛ كان أحد حوارى الغزالى فى القرن العشرين هو حسن البنا ، مؤسس « الإخوان المسلمين »[٦][*] .

انهيار الأمويين فى أسبانيا (١٠٠٢ - ١٠٣١)

يعتبر عصر عبد الرحمن الثالث قمة حكم المسلمين فى أسبانيا . وسرعان ما سيطرت الفوضى السياسية على أسبانيا بعد عام ١٠٠٢ ، مما أدى إلى سقوط الأمويين على الرغم من الجهود التى بذلها الفيلسوف والوزير الألمعى « ابن حزم الأندلسى » (و - ٩٩٤) . وقد حركت هذه الأزمة دعوة جديدة إلى التقاليد الإسلامية قام بها ابن حزم . هذا المسلم المتحمس المنحدر من أصول نصرانية يعتبر مصدرا هاما للإلهام لدى الأصوليين المعاصرين .

انهيار الفاطميين ، والصليبيون (٩٩٦ - ١١٧١ م)

بدأ انهيار الخلافة الفاطمية زمن الحاكم (ت ١٠٢١) واستمر إلى السقوط التام عام ١١٧١ على يد صلاح الدين الأيوبى . وفى تلك الفترة واجه العالم الإسلامى تحدى الصليبيين . وكانت الاستجابة موجة أخرى من الانبعاث الإسلامى قادها صلاح الدين الذى هزم الصليبيين فى حطين (١١٨٧ م) . لكن

---

(٥) لاحظ الاشارات إلى ابن حزم وابن سلامة فى « الفريضة الغائبة » ، ص ٣٧ ، من أجل تبرير العنف .

(٦) ريتشارد ب . ميتشل : جماعة الإخوان المسلمين (انج) (١٩٦٩) ص ٣ .

(*) اعتبار « القرامطة » ، ثم « الفاطميين » بعدهم ، حركات تمرد ومعارضة أفرزها اضطهاد العباسيين للشيعة فيه تغطية مفضوحة لحقيقة تلك الفرق الضالة التى قامت - من حيث المبدأ - بدافع الحقد على الإسلام واستهدفت القضاء عليه وعلى أمته .

ثبت أنه كان من المحال تغيير انهيار الخلافة العباسية إلى قوة ، فسرعان ما وقعت فريسة فى أيدى القادة العسكريين الترك لتنتهى إلى الدمار على أيدى المغول بقيادة هولاكو (١٢٥٨ م) .

سقوط العباسيين والإحياء الإسلامى (١٢٥٨ - ١٥٠٠ م)

يعتبر الكتّابُ الأصوليون تدمير الدولة العباسية على أيدى المغول « الكفار » نقطة تحول هامة، ويرون تشابها بين القرن الثالث عشر والمرحلة الحالية من الانهيار الإسلامى . كذلك فإن المحتوى النضالى للفكر السياسى الإسلامى الذى ظهر فى أعقاب الغزو المغولى له نفس الدرجة من الأهمية . لقد أدى التخريب الشامل الذى صبّه هولاكو ، ومعه الفوضى السياسية التى وجدت بعد رحيله ، إلى خلق فراغ سياسى وأزمة روحية هائلين . وقد أنتج تعدد الأزمات استجابة إسلامية ذات طبيعة نضالية قوية على يد العالم السلفى الملتزم « تقى الدين أحمد بن تيمية » (١٢٦٣ - ١٣٢٨ م) ومعاصريه[٧] . وقد استمرت رسالته النضالية على يد تلميذه « ابن قيم الجوزية » (ت ١٣٥٠) و« عماد الدين بن كثير » (ت ١٣٧٣) ، وكل منهما يعتبر ركنا للأصولية السنية[٨] .

الأصولية الشيعـــة (١٣٠٠ - ١٥٠٠ م)

ظهرت فى العراق وإيران مظاهر جديدة للأصولية الشيعية الاثنا عشرية ، وذلك بعد سقوط الفاطميين ، ابتداء من أواخر القرن الثالث عشر . وقد جاء هذا استجابة للأوضاع الاجتماعية والسياسية المضطربة فى المنطقة ، وكذلك نتيجة لمركز الشيعة الضعيف بالنسبة إلى الأغلبية السنية . كان من أشهر نصراء المذهب الشيعى العلّامة « ابن المطهّر الحِلّى » (و - ١٢٥٠) الذى قدم أوثق عرض

---

(٧) دائرة معارف الإسلام (إ.) ج ٣ ، ١٩٧١ ص ٩٥١ - ٩٥٥ . (ليدن) .

(٨) محيى الدين النووى ، جامع الأحاديث التقى ، الدمشقى (و . ١٢٥٣) وابن حجر العسقلانى (١٣٧٢ - ١٤٤٩) قاضى القضاة فى القاهرة ، لهما أيضا أهمية عند الكتاب الإسلاميين الحاليين . انظر : الفصل الرابع للتفاصيل .

للعقيدة والشريعة الاثنا عشرية . وقد شهد القرن الخامس عشر ظهور « المُشَعْشَعين » ، وهى حركة ظهرت فى الأهواز بقيادة « محمد بن فلاح المُشَعْشَعىّ » ، (ت ١٤٦٢ م) الذى أعلن أنه « المهدى » وأنه قائد العرب فى خوزستان[٩] . وقد مهدت مظاهر الانبعاث الشيعى هذه الأرض لترسيخ المذهب الشيعى الاثنا عشرى كدين للدولة فى فارس على يد شاه إسماعيل (ت ١٥٢٤م). ينتمى هذا الشاه إلى أسرة « الصفويين » التى قادت الشيعة « القِزِلباش » (الحمر الرءوس) فى الأناضول الشرقية[١٠] .

انهيار العثمانيين (١٦٩٩ - ١٩٢٢ م)

كان ظهور العثمانيين إشارة إلى انتقال القوة الإسلامية من العرب إلى الترك . وعلى الرغم من عدم وجود أى صلة قرابة بين السلاطين العثمانيين والنبى (ﷺ) ، فقد اتخذ السلطان سليم الأول لقب الخليفة لنفسه بعد فتح مصر (١٥١٧) . وبينما احتفظ عدد من السلاطين الذين جاءوا بعده بلقب « الخليفة » إلا أن استخدامهم لهذا اللقب لم يكن محل اعتراف خارج نطاق النفوذ العثمانى . أدى التدهور المستمر للقوة العثمانية بعد القرن السابع عشر ، بالإضافة إلى تبذير السلاطين وقسوة حكمهم ، إلى التعجيل بظهور حركات جديدة من الانبعاث الإسلامى بين رعايا الامبراطورية العرب . وقد تمركزت كافة هذه الحركات حول شخصيات « آسرة » دعت إلى مهمة خلاصية لتفرض على المجتمع تصورها الخاص للإسلام .

الوهابيون والسنوسيون والمهديون

الحركات الإحيائية الثلاث فى الفترة الأخيرة من الحكم العثمانى - وهى الوهابية والمهدية والسنوسية - قامت فى المناطق النائية من الامبراطورية . وقد

---

(٩) مَتّى موسى : « الأهواز ، إقليم عربية » ، « مستقبل الخليج العربى وخطط العمل العربى المشترك » (البصرة ، مركز دراسات الخليج العربى ، ١٩٨١) ص ١٧ - ٢٠ .

(١٠) فِكى ر . كِدّى . « إيران ، الدين والسياسة والمجتمع » (د.ن) (١٩٨٠) ص ٩٠ - ٩١ .

نجحت هذه الحركات نجاحا مؤثرا نتيجة لِبُعد القوة العثمانية وللعصبية النضالية للقبائل التى كانت تقودها شخصيات « آسرة » . وبالتأمل فى أحداث الماضى نجد أن أعظمها حيوية كان « الموحّدون » ، أتباع محمد بن عبد الوهاب ، الذين غدوا قوة مقتدرة فى يد محمد بن سعود وذريته. وقداستقى ابن عبد الوهاب إلهامه من ابن حنبل كما فسره ابن تيمية ؛ لقد صمم على تطهير الإسلام من الانحرافات والبدع عن طريق الاستمساك القوىّ بالقرآن والسنة . هُزم الموحدون أمام محمد على حاكم مصر عام ١٨١٩ ، لكنهم ظهروا مرة أخرى فى مطلع القرن ١٩ باسم حركة « الإخوان » من أجل تأييد الحكم السعودى . فى الوقت نفسه بدأت حركات الإحياء تظهر خارج نطاق مملكتى العثمانيين والفرس . ومن هذه الحركات حركة « شاه ولى الله » من دلهى (ت ١٧٦٣) التى ظهرت فى الهند .

بدأت الحركة السنوسية – خلافا لحركة النضال الوهابية – كحركة دعوة بين بدو طرابلس أشباه المسلمين . وقد ازدهرت الحركة – بقيادة محمد بن على السنوسى (١٧٨٧ – ١٨٥٩) ودُعاته – فى أنحاء الصحراء الشرقية من خلال « بَرَكة » مؤسسها الولىّ . كان السنوسى – ذى الأصل المغربى – صوفيا ومصلحا وليس ثوريا . فهو لم يؤسس دولة بل حركة صوفية لاءمت نفسها مع الأعراف والمعتقدات القبلية ، ولم تصبح السنوسية نضالية إلا فى الجيل الثالث حين فَرض عليها الاستعمارُ الجهادَ[١١] .

تختلف المهدية عن الوهابية والسنوسية فى جوانب هامة . فبينما تلتقى مع الوهابية فى النضالية ، إلا أنها كانت حركة تسعى إلى الخلاص وانتظار العهد الذهبى ، وقد جمعت السلطات الدينية والسياسية والعسكرية فى يد شخص واحد هو « محمد أحمد بن عبد الله » الذى أعلن نفسه « المهدى المنتظر » طبقا للمفهوم السنى للمهدية[١٢] . وقد استطاع المهدى – كمتصوف تحول إلى محارب – أن

---

(١١) ر . ستيفن همفريز ، « الانبعاث المعاصر فى إطار الإسلام الحديث » ، ضمن كتاب « الانبعاث الإسلامى فى العالم العربى » ، باشراف علىّ الدين هلال دسوق (نيويورك ، ١٩٨٢) ص ٧٤ (إ.) .

(١٢) ر . هـ . دكمجيان وم . ج . وسزومبرسكى ، « القيادة الآسرة فى الإسلام : مهدى السودان» ، فى: « دراسات مقارنة فى المجتمع والتاريخ » ، مج ١٤ ع ٢ (١٩٧٢). (إ.). حايم شاكِد ، « حياة المهدى السودانى » (نيو برونسويك ، ١٩٧٨) ، ص ٥١ – ٦١ ، ٢٠٤ – ٢٠٧ ، ٢١٣ – ٢٢٣) (إ.) .

يهزم الجيش المصرى بقيادته البريطانية ممثلة فى الجنرال « غوردون » ، وأن يؤسس دولة إسلامية وأن يتطلع إلى هزيمة الدولة العثمانية . وقد عاشت المهدية بعد مؤسسها حتى العقد الأخير من القرن الماضى ، حين اجتاحتها المدافع البريطانية المتفوقة .

وعلى الرغم من هامشية المواقع الجغرافية لهذه الحركات القبلية ، فإنها كانت معبرا للمسلمين الأصوليين فى القرن العشرين . ولكن نظرا لبدائيتهم لم يصبح أى منهم نموذجا ملائما للبيئة الحضرية الحديثة . وقد تركت هذه المهمة للحركة السلفية .

الاصلاح الإسـلامى (السلفيـة)

أدى فساد الحكم العثمانى وتدهوره أمام الامبريالية الأوربية إلى ظهور ردود فعل إصلاحية خلال القرن ١٩ ومطلع القرن ٢٠ . كان أبرز محرك لهذه الحركة العقلية هو « جمال الدين الأفغانى » (١٨٣٨ – ١٨٩٧) الذى دعا إلى التضامن الإسلامى ومقاومة الامبريالية الأوربية عن طريق العودة إلى الإسلام فى وضع حديث علمى الطابع . وقد أكد تلميذه « محمد عبده » المصرى على ما فى التقاليد الإسلامية من عقلانية ذاتية ليوضح قابليتها للتحديث . كان ذلك هو جوهر الحركة السلفية التى قادها محمد عبده وتلميذه السورى ، رشيد رضا. بعد وفاة محمد عبده (١٩٠٥) أصبحت السلفية ميالة إلى المحافظة على الرغم من استمرارها فى تحديث التشريعات الإسلامية على أساس القرآن والسنة . وفى فترة ما بين الحربين اشتغل المصلحون السلفيون فى مصر والجزائر بالأنشطة السياسية غير الثورية . وكان أشدهم نضالية هو رشيد رضا الذى أباح الجهاد الدفاعى إذا تعرض المسلمون للاضطهاد . وقد أيد رشيد رضا ، بحكم مذهبه الحنبلى ، حركة الإحياء النقية التى قام بها الوهابيون[١٣] . وفى منتصف الثلاثينات حلّت محل حركة رشيد رضا المعتدلة حركة « الإخوان المسلمين » الأصولية (الراديكالية)

---

(١٣) لمزيد من التفاصيل انظر : البرت حورانى « الفكر العربى فى عصر التحرر ١٧٩٨ – ١٩٣٩ » (لندن ، ١٩٧٠) ص ٢٣١ – ٢٣٢) . (م .) .

بقيادة « حسن البنا » . وفى هذه الفترة ، التى شهدت الأزمات الحادة الناتجة عن الاضطراب السياسى وعجز القيادة والصراع الاقتصادى والاجتماعى والاستعمار الأوربى ، بدا البحث عن بديل إسلامى نضالى أمرا لا مفرّ منه .

الأزمات المعاصرة وبيئتها (١٩٣٠ – ١٩٨٠)

إن الاستجابة الأصولية تجاه الوضع المتأزم فى العالم العربى وجدت أوضح تعبير عنها فى جماعة « الإخوان المسلمين » المصرية وفروعها فى سوريا والأردن . وبعد أن ضربها عبد الناصر بقوة ، عادت هذه الجماعة إلى الظهور ثانية أيام السادات كجزء من موجة أصولية جديدة . وقد تجاوز الانبعاث الجديد « الإخوان المسلمين » ليضم العديد من فصائلها النضالية بالإضافة إلى تشكيلة من الجماعات الإسلامية الأخرى . وفى نفس الوقت اتضحت مظاهر الانبعاث الروحى والنضالى فى العالم الإسلامى كله . وقد أطلق قيام حكومة إسلامية فى إيران موجة من النضالية الشيعية فى العراق ولبنان ودول الخليج . بل إن الثورة الإيرانية كانت مصدر إلهام ودفع للعمل الثورى لدى الجماعات الأصولية السنية .

أنماط الاستجابة الإسلامية

إن موجات الانبعاث المتتابعة استجابة لمواقف الأزمات (شكل – ٢) تشكل حركة سياسية واجتماعية ذاتية مكنت الإسلام من أن يجدّد نفسه ويؤكدها فى مواجهة الضعف الداخلى والتهديد الخارجى . وعلى الرغم من وجوه الشبه الواضحة بين حركات الاحياء المختلفة ، توجد بينها فروق هامة فى المحتوى المذهبى وفى أساليب التطبيق . وهذه الفروق تنبع من الملابسات الخاصة للأزمة التى تواجه المجتمع المسلم فى مختلف العصور والأوضاع المكانية[١٤] . وعليه ، فإن طبيعة كل استجابة إسلامية تتحدد على أساس جوّ الأزمة الخاصة بها وشخصية من يقود عملية الإحياء . فمثلا ، كان المحرك الأساسى لدعوة ابن حنبل إلى العودة إلى

---

(١٤) فضل الرحمن، « الإسلام: التحديات والفرص المتاحة »، فى: « الإسلام: التأثير الماضى والتحدى الحاضر » بإشراف ألفورد ت . ولش وبيير كاتشيا (ادنبرج ، ١٩٧٩) ص ٣١٨ – ٣٢٣ . (المترجم).

الجذور الإسلامية هو التدهور الأخلاقى فى المجتمع العباسى . كما كان الانحلال الأخلاقى فى المجتمع المسلم فى جزيرة العرب هو الدافع وراء حركة ابن عبد الوهاب الأصولية النقية .

هاتان كانتا حركتى تجديد داخلى تختلفان عن حركة ابن تيمية التى أملت عليها ظروف أزمتها واجبا مزدوجا تطلّب إحياءً داخليا ودفاعا خارجيا ضد التتار .

لقد خلق التوسع الأوربى والتأثير الثقافى خلال القرن التاسع عشر ظروفا جديدة شكلت المراحل التالية من الاستجابة الإسلامية . فالسنوسية بدأت حركة دعوة دينية انتهت بالقتال ضد الإيطاليين بسبب عجز العثمانيين عن الدفاع عن شمال أفريقيا . وكان الدافع الأول للتمرد المهدى سوءُ أثر الحكم العثمانى على السودان اقتصاديا واجتماعيا وقيامه على شكل ضرب من الاستعمار ذى طبقات ثلاث : مصرية وتركية وبريطانية . فى هذه الحالات كان الانبعاث استجابة للظروف الداخلية فى الامبراطورية وللاستعمار الأوربى .

وهناك وضع سياسى واجتماعى مختلف وجد فى أقاليم إسلامية أكثر تقدُّما ، هى مصر وتركيا والهند ، كان لأوربا فيها الهيمنة السياسية والثقافية . هذه الظروف ولّدت حركات تحديث إسلامية تمثلها سلفية محمد عبده التى حاولت أن تستخدم الأفكار الغربية لتغيير المجتمع الإسلامى . لكن إصرار الاستعمار الغربى على البقاء وتزايد المشكلات الاقتصادية والاجتماعية فى البلاد الإسلامية عجّل بظهور حركة إحيائية جديدة ذات طابع جماهيرى فيما بين الحربين ، تمركزت حول « الإخوان المسلمين » وتصدت لمنهج السلفية فى الأخذ من الغرب (Westernism) ، ودعت إلى أصولية جذرية ضيقة كأساس لنظام إسلامى جديد . وبعد فترة من الركود إبان صعود موجة الوحدة العربية ، عادت الأصولية الإسلامية من جديد كقوة روحية واجتماعية فعالة ، كثيرا ما تُظهر توجّهات ثورية .

المنظور الجدلى (الديالتيكى) للمجتمع الإسلامى المعاصر

تكشف حركة الأصولية الإسلامية من جَزْر ومدّ عبر التاريخ عن جدلية مستمرة بين الإسلام وبيئته السياسية والاقتصادية والاجتماعية . وعلى هذا ، فإن الوضع الإسلامى المعاصر ، مثل سوابقه التاريخية ، محكوم بعملية العلاقات الجدلية المتعددة الأوجه ، والتى تتضاعف فى أوقات الأزمات . ويمكن تمييز تسعة أضرب من العلاقات الجدلية :

العلمانية ضدّ الحكومة الدينية(*) (الثيوقراطية)

الصراع بين مؤيدى الدولة العلمانية وأولئك المنادين بإقامة دولة إسلامية جدلية أساسية فى كل المجتمعات الإسلامية . وهذان الوضعان المتعارضان تماما يضعان القوميين العلمانيين المغرَّبين فى خندق فى مواجهة الأصوليين الإسلاميين العاملين لإقامة الأمة الإسلامية(**) .

التحديث الإسلامى ضدّ المحافظة الإسلاميــة

كان الصدام بين دعاة العصرنة والمحافظين من المسلمين سمة دائمة فى المجتمع الإسلامى المعاصر . فبينما يريد دعاة التحديث إصلاح الإسلام وتكييفه طبقا للحياة المعاصرة ، يتشبث المحافظون بالمبادىء الإسلامية التقليدية ويرفضون

(*) يصر الغربيون ، وتلامذتهم فى بلاد المسلمين ، على عدم فهم الفرق الجوهرى بين الإسلام الحق وتجربة الدين فى أوربا ، وأن الدولة الدينية – بالمعنى الأوربى – غير موجودة ، ولن توجد على الاطلاق ، فى الإسلام الحق للضمانات العقدية والتشريعية والأخلاقية الموجودة فيه والمحفوظة فى مصدريه الكتاب والسنة .

(**) المغالطة والتزييف واضحان كالشمس فى هذه الفقرة ، وأمثالها كثير فى الكتاب ، وفى معظم الكتابات الغربية ، والنسخ العربية منها ، عن الإسلام . فدعاة العلمانية أهل تحديث ومعاصرة وتجديد وتحرر ... إلخ . أما دعاة العودة إلى الإسلام فمحافظون غلاة جامدون متطرفون تقليديون رافضون للحضارة الحديثة . ومع هذا الإصرار على المغالطة أو عدم الفهم لا معنى لإيراد الشواهد والبراهين على أنه لا « ثيوقراطية » فى الإسلام ، وعلى زيف هذه الأحكام ؛ إذن ﴿ وقل الحق من ربكم : فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ﴾ ! (الكهف : ٢٩) .

التأثيرات الغربية وغيرها . وبهذا المعنى يكون الأصوليون محافظين مغالين مع ميل إلى التطرف .

الإسلام الرسمى ضدّ الإسلام الأصولى

هذا الصراع يضع العلماء أصحاب المناصب الكبيرة ، الذين تعيّنهم الحكومات وتدعمهم غالبا ، فى مواجهة قادة الجماعات الأصولية أصحاب المذهبية والممثلون للإسلام الجماهيرى . ويأتى الصراع من اختلاف أوضاعهم الاجتماعية والوظيفية ومن الاختلاف الحاد فى تفسيراتهم للإسلام . فالعلماء أصحاب المناصب العليا ، بحكم كونهم أعضاء فى الهيئة الحاكمة ، يميلون إلى تعزيز شرعية الصفوة الحاكمة وتصرفاتها عن طريق تفسيراتهم للشريعة الإسلامية . أما المبدئيون الأصوليون ، فإنهم ، على النقيض التام من ذلك ، يرفضون حجيّة تفسيرات العلماء الرسميين ، ويَمضون ليصوغوا مبادىء متطرفة ذات طابع سياسى اجتماعى .

الصفوة الحاكمة ضدّ المتطرفين الإسلاميين

هذا هو الانشقاق الأساسى بين الحكام ومعارضيهم الراغبين فى تغيير الوضع القائم . وخلال العقد الأخير ، جاءت أشد أنواع المعارضة ، لحكام البلاد العربية والإسلامية الأخرى ، من النضاليين المسلمين الذى يضغطون لإحداث تغييرات جذرية طبقا للتوجهات الأصولية . وينطوى مصدر نزاعهم على الأساس الأخلاق للسلطة – وعدم شرعية الصفوة والمؤسسات الحاكمة .

الصفوة الاقتصادية ضدّ الاشتراكيين الإسلاميين

إن عملية الاستقطاب بين الأغنياء والفقراء تضع الأصوليين الإسلاميين وجماعات المعارضة الأخرى فى مواجهة النظام الاقتصادى القائم ، والذى يرون أنه تنقصه العدالة الاجتماعية والشرعية الأخلاقية ، والارتباط المتصور بين الصفوة الاقتصادية والسياسية والدينية يقدم المبرر لضرورة العمل الثورى من أجل إعادة

تركيب المجتمع طبقا للتوجهات الإسلامية . ويدعو المنظّرون الأصوليون إلى العدالة الاجتماعية عن طريق إعادة توزيع الثروة .

القومية العرقية ضدّ الوحدة الإسلاميـــة

هذه التوجهات المتعارضة استمّرت منذ ظهور الإسلام . إنها تمثل التوجه إلى الانقسام على محاور قومية أو قبلية أو عرقية ، وهو ما يصطدم مباشرة مع المجتمع الإسلامى الموحد الذى أكد على قدسيته النبى محمد (ﷺ) .

الإسلام الصوفى ضدّ النضالية الأصولية

يبدو الإسلام الصوفى ، بتأكيده على الخلاص الروحى عن طريق التأمل والزهد ، مركزا للمعارضة فى نظر الأصوليين . إن روحانية الصوفيين الموجهة من الداخل تهتم عادة بالسعى الشخصى نحو الاتحاد مع الله فى إطار من التأويل المتحرر للمبادىء الإسلامية . أما الأصولية فتصرّ ، على النقيض من ذلك ، على الالتزام الشديد بالإسلام مقترنا بالتحرك السياسى كوسيلة لاعادة تشكيلة المجتمع وإحراز الخلاص .

الإسلام التقليدى ضدّ الإسلام الأصولى

المبدأ الأساسى فى الإسلام الأصولى هو البحث عن مبادىء العقيدة النقية الموثوق بها . يرفض الأصوليون ، بدرجات متفاوتة ، معظم التقاليد والبدع التى تراكمت بعد العصر الأول من التاريخ الإسلامى . وقد وجد الأصوليون أنه من الضرورى ، كى يمكن بعث الروح الإسلامية من جديد ، أن يعملوا بجد للوصول إلى تفسير جديد للاجتهاد الإسلامى دون ما استهداء بالآراء الفقهية التقليدية التى تمثل الإسلام التقليدى .

دار الإسلام ضدّ دار الحـــرب

تمثل هذه الجدلية الصراع المستمر بين الرقعة الجغرافية للإسلام (دار

الإسلام) وبقية العالم . بقية العالم يعتبره المسلمون (دار حرب) بمعنى أنه عالم من الصراع الموروث محروم من سلام الإسلام ويقف لمعارضته من كل مكان فى العالم . هذه المواجهة تعتبر جزءا مهما من النظرة العالمية لدى الأصوليين الإسلاميين وكثير من المسلمين التقليديين . وفى الأوضاع المعاصرة تشمل « دار الحرب » عالم الغرب والكتلة الشيوعية .

إن تفاعل العلاقات الجدلية التسع السابقة فى العالم الإسلامى والأوضاع الدولية قد ولّد باستمرار أزمة كبيرة الحجم سوف نستكشف خصائصها فى الفصول التالية(*) .

(*) ورد فى الصفحات السابقة (٤٤ - ٤٦) - وفى غيرها من صفحات الكتاب - تصنيف الإسلام إلى « إسلامات » : الإسلام الرسمى والإسلام الأصولى ، والإسلام الصوفى ، والإسلام التقليدى ، والإسلام الجماهيرى ... الخ . كذلك فإن بعض غلاة العلمانيين ، المناهضين لكل دعوة إلى العودة للإسلام وتطبيق شريعته ، نسمعهم يردّدون : أى إسلام نتبع : إسلام دولة كذا .. أو كذا ، إسلام فلان أو علّان أو ترتان .. الخ . والحق أن هذه كلها مناهج خاطئة ، ومضلّلة ، فى دراسة الإسلام ؛ فالإسلام واحد لا يتعدد ؛ أما الذى يتعدد فهو أفهام الناس وما يكوّنونه من تصورات عن الإسلام وما يحدّدونه لأنفسهم فيما يأخذونه منه وما يدعون . وسواء أتمّ ذلك بحسن نية أو لخطأ فى الاجتهاد ، أو تمّ بسوء نية وخبث تخطيط ، فإن الإسلام الحق يبقى واحدا بعيدا عن هذه التخليطات واضحا فى مصادره المحفوظة لمن أراد - بصدق وتجرّد - أن يعرفه أو أن يكشف ضروب التشويه والتزييف التى ينسبها إليه المغالطون .

٣ – الأسس النفسية – الاجتماعية للإحياء الإسلامى(*)

تستوجب أى دراسة مستوعبة للأصولية الإسلامية المعاصرة القيام بالبحث عن الجذور الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والروحية والنفسية – أى عن البيئة التى تعمل بمثابة محضن للمعتقدات والسلوكيات الأصولية . والظاهرة المتكررة فى التاريخ هى علاقة السبب والنتيجة بين الأزمات الاجتماعية وظهور الحركات الدينية ، ثورية أو إحيائية ، العاملة على تحويل النظام القائم لتبنى مجتمعا جديدا بناء على أسس تصورهم المذهبىّ الخاص . وينتج عن ذلك أن مذهبيات هذه الحركات تتسم بالشمولية والصلابة معا ، وتعكس الاستجابات النموذجية للقادة « الآسرين » تجاه الأزمات . وليس مصادفة أن نجد الجماعات الأصولية فى مختلف البيئات الدينية والسياسية تكتسب فعالية روحية وسياسية واجتماعية حين يتحقق شرطان مترابطان : أحدهما ظهور قائد ذى قوة « آسرة » وثانيهما وجود مجتمع فى حالة اضطراب شديد . المهم أن الحركات الإسلامية فى الماضى قد وفت بمطالب الشرطين كليهما . وليست الحركات الإسلامية فى الوقت الحاضر استثناء من ذلك .

(*) يجب ألا ينخدع القارىء الواعى ، خاصة القارىء المسلم ، بهذه العناوين الرنانة التى تكتسى ثوب « العلمية » مثل البحوث النفسية والاجتماعية وحتى الإحصائية ، فيظنها بحثا علميا موضوعيا خالصا ويسلم ، لذلك ، بكل ما تنتهى إليه من نتائج وأحكام ؛ هذه البحوث – مهما تجرد أصحابها – لابد أن تتلون بذاتياتهم ، فكيف يكون الحال ومعظم – إن لم يكن كل – ما يكتب عن الإسلام والحركات الإسلامية فى الغرب ينطلق – وبتخطيط غالبا – من روح صليبية حاقدة ودوافع مصلحية أنانية مستعلية ؟!

بيئـــة الأزمـــــات

إذا فحصنا البيئة الإسلامية – العربية المعاصرة بقصد التشخيص وجدناها تكشف عن وجود أزمة اجتماعية متعددة الأبعاد والأوزان . لقد ابتلى العالم الإسلامى لأكثر من قرنين بأزمة متطاولة شملت النواحى السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، وبشكل خاص ، الناحية الروحية . لقد فقد الإسلام ، تحت الحكم العثمانى ، كثيرا من قوته كمصدر لشرعية استمرار سيطرة الأسرة التركية الحاكمة ومؤسسات الحكم . فى نفس الوقت كانت الأقليات غير الإسلامية فى الدولة تضغط طلبا للإصلاحات السياسية وللحماية الأوربية من اضطهاد الحكومة(*) . أما وعود ثورة ١٩٠٨ بتحقيق المساواة الاجتماعية وحماية الحقوق الإنسانية ، فلم ينفذ منها شيء لأن زعماء « تركيا الفتاة » قرروا اتباع سياسة التتريك تحت التسمية الجديدة « الوحدة الطورانية » . كانت سياسة التتريك لعنة على العرب إلى جانب ما فيها من تهديد لهويتهم كجماعة ، وذلك بسبب أن اللغة العربية كانت هى لغة الوحى الإلهى إلى الرسول العربى محمد (ﷺ) كما جاءت فى القرآن . ساهمت العداوة التى نجمت بين المسلمين العرب وحكومة « تركيا الفتاة » ، وقد عززتها التأثيرات الأوربية المذهبية (الأيديولوجية) ، فى انتشار القومية العربية . وحين اندلعت الحرب العالمية الأولى دعت حكومة « تركيا الفتاة » العرب إلى شن « الجهاد » ضد الحلفاء ، ولكن الدعوة لم تلق إلا أذنا صماء . كانت القيادة القومية للعرب مرتابة فى وعود الأتراك حين شاهدت تدمير السكان الأرمن . وكانت ثورة العرب عام ١٩١٦ ، التى دعمتها بريطانيا ، حكما على الامبراطورية العثمانية بالموت .

(*) لا نعفى الدولة العثمانية من ضروب التقصير والأخطاء فى معاملة بعض الأقليات والشعوب غير الإسلامية داخل حدودها ، خاصة فى فترة الضعف ، لكن السبب الأكبر فى ثورة تلك الأقليات كان التحريض الذى قامت به حكومات أوربا كإحدى وسائلها لإضعاف الدولة العثمانية وتجزئة أراضيها لإسقاطها وابتلاعها كما حدث فعلا . انظر : د . على حسّون ، تاريخ الدولة العثمانية (المكتب الإسلامى ، بيروت ، ١٩٨٢) ص ٨٢ ، ١٧١ – ١٧٣ .

تبع تمزيق الدولة العثمانية تجزئة العالم العربى تحت قيادة بريطانيا وفرنسا . وقد وجدت النخبة القومية من العرب نفسها تواجه مهمتين : الحصول على استقلال تام من السيطرة الأوربية ، وصياغة تركيبة مذهبية قادرة على البقاء ، وذلك من أجل إقامة حكومة شرعية . وقد تحقق هذان الهدفان بشكل جزئى فقط مما ضاعف من حدة الأزمة التى يواجهها العرب . وقد أحدثت إزالة النفوذ الأنجلو – فرنسى الاستعمارى فراغا سرعان ما ملأته قوى السوفييت والأمريكان وإسرائيل . وكان فشل العرب فى الاستجابة « للضرورة المذهبية » أمرا أكثر جوهرية ، واستعصاء ، وهى مشكلة مستعصية فى دول العالم الثالث . وإن ظهور المذهبية الإسلامية حديثا يمكن إرجاعه جزئيا إلى البحث العقيم عن مذهبيات عملية لبناء الأمة وللتطوير الاقتصادى .

ويتميز الوضع الاجتماعى العربى المعاصر بخصائص معينة ومتميزة كانت هى المثيرات التى أطلقت الاستجابات الأصولية الإسلامية . ويتطلب التعرف على حقيقة هذه المثيرات مستويين من التمحيص : ١ – مثيرات نابعة من أزمات خاصة بأقطار عربية معينة أو بجماعات قومية . ٢ – مثيرات نابعة من جو الأزمات العربية على النطاق الأكبر .

وسوف يتناول القسم الثانى (من الدراسة) تحليل الأزمات الصغرى الخاصة بالأوضاع القومية الخاصة . لكن ثمة وجوه شبه بين أوضاع الأزمات عبر الأقطار مما يسمح بأن نأخذ فى الاعتبار مثيرات المستوى الأكبر النابعة من بيئة الأزمات فى المجتمع العربى . ويمكن أن نصنف خصائص الأزمة إلى ست مجموعات ؛ ونعمل فى تفاعلها المؤثر (الدينامى) على شكل تقوية متبادلة تؤدى إلى زيادة الاضطرابات الاجتماعية وعدم الاستقرار السياسى .

أزمة الهويّة

كان من نتائج الضعف الإسلامى حدوث أزمة فى الهوية الفردية والجماعية بين المسلمين . ونظرا لأن الإسلام يشكل نظاما شاملا للحياة يضم الدين والدولة والشريعة ، كان العثور على إطار بديل للشخصية أمرا صعبا إن لم يكن مستحيلا .

ومن هنا كانت فداحة أزمة الهوية حين وضع الإسلام فى موقع الدفاع عن نفسه أمام القوة العسكرية الغربية وتأثيراتها المذهبية . وقد عجّل الانهيار المستمر للإمبراطوريتين العثمانية والفارسية بظهور مذهبيات قومية متنافسة ترتكز على هويات عرقية لغوية . وكانت النتيجة قيام عملية جدلية متعددة المراحل على امتداد قرن كامل ، وصلت فى ذروتها إلى تشكيلة معينة خلال العقد السابع (انظر : شكل - ٣)[١] .

شكل - ٣

جدليات التحول المذهبى (الأيديولوجى)

إسلام

القومية التركية ← الجامعة التركية ← الكمالية

القومية الفارسية ← الإيرانية

القومية العربية/المصرية ← « الجامعة العربية » ← (المصرية / السورية / العراقية / الفلسطينية / التونسية / إلخ ...) ← الإحياء الإسلامى

الإحياء العرقى

(١) ر . هـ . دكمجيان ، « تشريح البعث الإسلامى » ، مصدر سابق ، ص ١٠ (إ) .

وقد ظهرت فى بيئة الشرق الأوسط ثلاث قوميات محلية كبديل للأمة الإسلامية : (القومية) التركية والإيرانية والعربية/المصرية .

وكما هو موضح فى شكل – ٣ ، نجد أن القومية التركية التى نادى بها المصلحون العثمانيون بقيادة « أحمد رضا » فسحت المجال لـ « الجامعة الطورانية » ، التى نادت بها جمعية « تركيا الفتاة » بإلهام من « ضياء جو كلب » ، والتى حولها « أتاتورك » إلى القومية التركية العلمانية والتى تواجه الآن تحدّيا من الأصوليين الإسلاميين والقوميين العرقيين (الأكراد ، مثلا) . وفى إيران نمت حركة قومية فارسية محلية تطورت على يد « رضا شاه » إلى مذهبية إيرانية جامعة مبنية على مضامين آريّة ترجع إلى فارس ما قبل الإسلام ، سرعان ما رفضتها الثورة الإسلامية والقومية العرقية التى ظهرت .

فى الإطار العربى ، تطورت كل من القومية العربية والمصرية تطورا مستقلا حتى الخمسينات ، حتى جاء عبد الناصر فدمجهما فى الوحدة العربية . حقا ، كانت تركيبة غير سويّة عكست الطريقةُ التى تمت بها عمقَ أزمة البيئة العربية واتساعَها. فى مصر كانت المذهبيات المتصارعة تشمل : حركة الاصلاح الإسلامى (محمد عبده) والقومية الفرعونية (طه حسين) والتحررية (الليبرالية) الغربية (النحاس باشا) والأصولية الإسلامية (حسن البنا) والقومية اليمينية (أحمد حسين) والشيوعية . فى المشرق ، بدأ نمو القومية العربية بين مثقفى النصارى ، وسرعان ما اجتذب أنصارا من المسلمين قبل الحرب الأولى وفى أثنائها . وقد تصارعت القومية العربية ، كما كان حال المصرية ، مع الفاشية والاشتراكية والإسلامية والمذهبيات الغربية فى سنوات ما بين الحربين . لكن مطلب المذهبية الموحّدة فى المشرق العربى كان أشد تفتتا منه فى مصر نتيجة ألوان التنافس بين سوريا والعراق والأردن والسعودية : تصادمت قومية سوريا العربية العلمانية مع قومية الأردن العربية الملكية التى اعتنقها الهاشميون فى العراق والأردن ، ومع الأصولية الوهابية فى السعودية .

فى هذا الإطار من المذهبيات المتصارعة وتنافس النخب المتنفّذة واجه العالم العربى لحظة الحق فى الحرب العربية – الإسرائيلية (٤٧ – ١٩٤٨) التى كانت

عواقبها وخيمة . أدى التحدى الإسرائيلى ، بدرجة لا تقل عن التأثير الاستعمارى الغربى وفتنة عبد الناصر الساحرة ، إلى التزامٍ قوىٍّ بالوحدة العربية بين الجماهير . ظهر عبد الناصر ، كبطل لقضية العرب ، بمظهر من نجح - فى إطار علمانى - فى حلّ لأزمة الهوية العربية المستشرية ، وذلك عن طريق اكتساح كافة التحديات الطائفية والأصولية واليمينية والتحررية واليسارية . لكنّ الوحدة العربية الناصرية وجدت - فى الوقت نفسه - منافسا لها فى « البعث » السورى ، وهى الحركة التى كانت تنقصها الشخصية الآسرة .

أدت هزيمة العرب عام ١٩٦٧ ووفاة عبد الناصر عام ١٩٧٠ إلى انهيار حاد فى اتجاهات الوحدة العربية وإلى البحث من جديد عن مذهبية للفوز . والحقيقة ، أنه فى نهاية السبعينات كانت الجدلية المذهبية العربية قد أتمت دورة كاملة : فقد جرب المفكرون والسياسيون العرب ، بشكل انتقائى ، مجموعة متباينة من المذهبيات والنظم السياسية المحلية والأوربية لمدة ثلاثة أرباع قرن دونما نتيجة مرضية . وفى هذه الفترة كان الشعب العربى والمثقفون قد تمزقوا بين مختلف نظم القيم فى بحثهم عن هوية . نجحت الوحدة العربية التى نادى بها عبد الناصر ، وفى فترة وجيزة : نحو عقد واحد ، فى أن تقدّم ، إلى حد بعيد ، حلاً لأزمة الهوية عند العرب . لكن هزيمة ١٩٦٧ حطّمت حلم الوحدة العربية وحطمت معه صرح الشخصية العربية الفردية والجماعية . وهكذا ، عادت أزمة الهوية العربية النفسية والروحية إلى الظهور من جديد ولكن بحدة لم يسبق لها مثيل . وتركز البحث اليائس عن البدائل حول الاشتراكية الثورية والتحررية الغربية والأصولية الإسلامية . وظهر الخط الإسلامى فى السبعينات بديلا مسيطرا .

أزمـــة الشرعيـــة

تشتمل أزمة الهوية على أزمة الروح والشخصية[٢] . وتتميز غالبا بشعور حاد بالاغتراب مع إحساسات بعدم السوية وبالعجز وعدم الأمن وغربة النفس ،

---

(٢) بشأن الأساس النظرى المناسب ، انظر : إريك إريكسون « لوثر الرجل الشاب » (نيويورك : نورتون ، ١٩٥٨) ؛ و« الشخصية والشباب والأزمة » (نيويورك : نورتون ، ١٩٦٨) . (أ) .

وهى الحالة التى سماها « دور كايم » بـ « اللا سويّة » (anomie)[٣] . ومن الممكن لهذا المرض ، فى الحالات الحادة ، أن يخلق إحساسا متناميا بالأسى النفسى وتوقعات مبالغا فيها واستعدادا للإغراء الجماهيرى– وهذه هى المتطلبات الملائمة لثورة تقودها شخصية آسرة . وأول نتائج أزمة الهوية الإسراع بانهيار شرعية النخبة والمؤسسات الحاكمة . وحتى قبل كارثة ١٩٦٧ كانت النخبة العربية تعانى أزمة حادة فى الشرعية والاستثناء الوحيد كان عبد الناصر ذا الشخصية الآسرة . ومن السخرية أن دعوة الوحدة العربية التى نادى بها عبد الناصر هى التى دمّرت شرعية زملائه من القادة العرب . وقد ضاعف من أزمة الشرعية هذه فشل هؤلاء الزعماء فى المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية .

الفساد والقهر فى حكم النخبـــة

تترسّخ شرعية النظم السياسية والنخبة دائما أو تضعف بناء على تصرفات القادة . ولما كان القادة العرب يعملون من قاعدة شرعية ضعيفة ، فقد كان يعوزهم غالبا « الرصيد السياسى » الأوّلىّ لخلق سياسات فعالة قادرة على تكوين لبنات البناء لإقامة نظام شعبى مستقر . حتى فى مجال السياسة ، حيث الأحوال أفضل ، فإن صناعة السياسة وإدارتها كانت ارتجالية ومتقطعة وتمارس فى جو من الفساد الوظيفى واسع النطاق . إن الفشل المتكرر للنُّخَب ، فى أن يُنَمُّوا ويطبّقوا سياسات مفيدة اجتماعيا ، قد أدى إلى القضاء على شرعيتهم الهشة ، ونتج عن ذلك أن زاد استخدامهم للقوة لاستدامة السيطرة . وإذا كانت أزمتاالهُويّة والشرعية قد أثرتا بشكل أساسى على الجوانب النفسية والسياسية فى المجتمع العربى ، فإن انتشار الاعتماد على وسائل القهر قد أثر على حياة الناس اليومية . فى

---

(٣) اميل دوركايم ، الانتحار : دراسة فى علم الاجتماع (جلينكو ، ١٩٥١) ، ص ٢٤٦ – ٢٥٤ . كذلك، انظر : دانيال بيل: (Sociodicy) الاحباط الاجتماعى (أ) : المرشد إلى الاستخدام الحديث . دورية « العالم الأمريكى » مج ٣٥ ، ع ٤ (خريف ١٩٦٥) ٧٠٠ – ٧٠١ . أما عن الانقلاب الاجتماعى فى مصر ، فانظر : علىّ الدين هلال دسوق « انبعاث المنظمات الإسلامية فى مصر : تفسير » ، فى « الإسلام والقوة » إعداد ألكساندر س . قدسى وعلىّ الدين هلال دسوق (بلتيمور : ط/جونز هوبكنز ، ١٩٨١) ص ١١٥ . (إ) .

العقود الأخيرة ، كثر لجوء النخب العربية الحاكمة إلى القوة لدعم أنفسهم ، عن طريق الانتقال إلى مستويات متزايدة من قهر خصوصهم الذين حرموا القنوات الدستورية لحرية التعبير . فى نفس الوقت ، كان تزايد إمكانيات القهر عند هذه النخب إنما يأتى أساسا عن طريق استيعاب خبرات إدارية وتقدم تكنولوجى(*) . هذه الزيادات الكمية لإمكانيات القهر والتسلط قد ساهمت أكثر فى أزمة البيئة العربية .

صـــراع الطبقـــات

كانت أول نتائج نقص كفاءة النخبة وفساد حكمها هو تزايد سوء توزيع الثروة فى كل قطر عربى تقريبا . كما أن وجود ثروات البترول وتأثير قوى السوق العالمية قد وسع كثيرا من الفجوة الاقتصادية بين الطبقات الاجتماعية فى جو من الفساد والمظهرية المسرفة فى الاستهلاك بين الحكام وعملائهم . وقد نتج عن هذه العوامل ظهور أقطاب جذب طبقى وصراع بين أصحاب الدخول المتنامية من السكان . وعلى الرغم من الوعود التى بذلت على امتداد عشرات السنوات ، فإن عددا كبيرا من الحكومات العربية قد فشل فى إقامة عدالة اجتماعية .

فى منتصف السبعينات كان أغنى ٥٪ من الملاك فى مصر والمغرب والسودان يحصلون على ٢٠٪ من الدخل ، بينما كان أفقر ٢٠٪ من الملاك يحصلون على حوالى ٥٪ من الدخل (انظر : جدول – ١) . فى نفس الفترة ، كان من يعيشون فى فقر مدقع يمثلون ٩٪ فى مصر ، و٢٨٪ فى المغرب ، و٤٠٪ فى السودان . وفى أقل من عشر سنوات ارتفع عدد المعدمين من الفقراء فى المغرب من ٢٨ إلى ٤٥٪.[٤] وتشكل الفجوة الواسعة بين الأغنياء والفقراء واحداً من أظهر جوانب أزمة الوضع العربى .

(*) فى مجال القهر والتسلط فقط !!

(٤) بالنسبة للشخصيات المغربية ، انظر : جريدة « اللاموند الدبلوماسية » (ف .) (يناير ١٩٨٤) ص ٨ .

جـــدول - ١

تركيبة توزيع الدخل (١٩٧٥)[٥]

البلد	٪ من الدخل لأغنى ٥٪من من الملاّك	٪ من الدخل لأفقر ٢٠٪ من الملاك	٪ من الدخل لأفقر ٤٠٪ من الملاك	٪ من السكان معدمون طبقا لمعدّل أسعار التحويل الرسمية
مصـــــــر	٢١,ـــ	٥,٢	١٣,٩	٩
الســــــودان	٢٠,٩	٥,١	١٤,	٤٠
المغـــــرب	٢٠,ـــ	٤,ـــ	١١,٣	٢٨
العـــــراق	٣٥,١	٢,١	ـــ	ـــ

العجـــز العسكـــرى

خامس العوامل المؤثرة فى وضع الأزمة العربية هو تتابع الهزائم العسكرية . كان واضحا من مطالبة العرب بالاستقلال وجود تطلع إلى الحصول على قوة عسكرية كافية لحماية المصالح الحيوية . لكن هذا الأمل العزيز فى امتلاك قدرة عسكرية لم يتحقق على الرغم من التضحيات الكثيرة بالمصادر الاقتصادية والبشرية التى قامت بها السلطات العسكرية والملكية ، وباستثناء الجزائر ، فليس هناك قطر عربى حصل على استقلاله عن طريق الوسائل العسكرية . وقد أدت الهزائم العسكرية المتوالية أمام إسرائيل إلى خلق إحساسات عميقة بالخوف وعدم الشعور

---

(٥) لمزيد من التفاصيل انظر : ر. هرير دكمجيان ، « جدلية الاحياء الإسلامى » ، فى دورية « المجلة الهلّينية للعلاقات الدولية » مج ١ ، ع ١ (١٩٨٠) (إ.) . هناك وجهة نظر أخرى ، انظر : دانيال بايبْز « هذا العالم سياسى !! الإحياء الإسلامى فى السبعينات » ، دورية Orbis ٢٤ (١٩٨٠) ١٧ - ٣٩. (إ.).

بالأمن وبالغضب بين العرب والمسلمين . كذلك ، فإن عجز القادة العرب الواضح عن إنهاء احتلال إسرائيل للأراضى العربية قد استنزف ما فضل من شرعيتهم وزاد من الشعور السائد بالحقيقة المُرة وبالكرب واليأس . وكانت النتيجة أن شعور العرب بالنقص الذى تولّد تحت الحكم الأوربى قد تقوّى بسبب العجز العربى العسكرى المستمر فى مواجهة إسرائيل[٦] .

التحديث والأزمة الثقافيــــة

تستشرى الأزمة الثقافية فى المجتمع العربى فى أخطر مستويات الوجود الاجتماعى ، وهى الأزمة التى تفاقمت نتيجة تفاعل المؤثرات الخمسة السابقة : الهوية والشرعية وفساد حكم النخبة وصراع الطبقات والعجز العسكرى . (انظر شكل - ١) . لكن أقوى المؤثرات فى خلق الأزمة الثقافية العربية هو الآثار الممزِّقة للتحديث . تحرك الدافع إلى التحديث فى الأصل بسبب الرغبة فى تقليد الغرب للحصول على القوة العسكرية والنمو الاقتصادى . هذا السعى المزدوج نحو التحديث العسكرى والاقتصادى ، وهو فى الجملة فاشل ومقلقل ، قد أحدث شقّا واسعا بين التقليديين والتحديثيين نظرا لأن التحديث ينطوى على استيراد القيمة والأنماط السلوكية الوافدة . فبينما يميل التحديثيون إلى التقليد الشامل للمجتمع الغربى فى مفاهيمه وممارساته ، يدعو التقليديون إلى أن يُنتقى من التجربة الغربية جوانبها التى يُعتقد أنها تتلاءم مع الإسلام ، وهى العلم والتقنيات . تتكون قطاعات التحديثيين من جماعات النخبة التى يغلب عليها الانغماس فى التقليد الأعمى للأنماط الغربية فى الأزياء والممارسات التى تعتبر مناقضة للقيم والسلوكيات الإسلامية المحافظة . هذا التغريب السطحى للنخب السياسية والاقتصادية ، ومعه سلوكهم الخارج عن العرف وبذحهم الاستهلاكى ، تسبّب فى عزلهم عن رعيتهم الأقل نصيبا والمتمسكة بالتقاليد . وهذا أحدث فجوة ثقافية ، ذات خطر سياسى ، بين الحكام والمحكومين ، تفاقمت بسبب الفراغ

---

(٦) فيونا يزبك حداد ، الإسلام المعاصر وتحدّى التاريخ (ألبنى ، نيويورك ، ط/جامعة سيراكيوس ، ١٩٨٢) ص ٣٣ - ٤٥ . (إ) .

المذهبى (الإيديولوجى) الموجود والناتج عن اضمحلال الوحدة العربية وعدم وجود إطار مذهبى بديل . وبإستثناء الناصرية والبعثية ، لم تقم النخب السياسية بأى محاولة واعية للوصول إلى صيغة مركبة من النظريات الغربية والاشتراكية والقومية يمكن أن تناسب الروح الثقافية ومتطلبات التطور للمجتمع العربى . وقد نجم عن ذلك صدام بين الثقافة الغربية المعتدية ونظام القيم المحلية أدّى إلى نوع من « الفصام » فى العقل العربى وإحساس بالشعور بالنقص تجاه الغرب[٧] . وفى الوقت الحاضر تنتشر الأزمة الثقافية فى كل قطر عربى ، على الرغم من أنها قد تكون أكثر حِدّة فى الدول الغنية المحافظة فى جزيرة العرب[*] .

روح المتعصّب

من المستحيل أن نفهم فهما صحيحا الظاهرة الإسلامية دون أن نحدّد تركيب شخصية الفرد الأصولى كما تشكلها بيئة الأزمة . وعلى أساس من النظرية النفسية – الاجتماعية ، وبمساعدة الملاحظة التجريبية ، يمكن أن نكوّن صورة عن تركيب شخصية « المؤمن الحقّ » . وتفيدنا كثيرا فى هذا السياق الصيغ التى قدمها « إريكسون » و« لاسويل » و« إنكلز » ، و« دور كايم » و« أدورنو » و« هوفر » و« ريسمان » ، على الرغم من أنها ليست متلائمة تماما لتفسير الملامح الخاصة للأصولى المتطرف (المتعصّب) . ومن الجلى أن المحيط الثقافى الإسلامى ذو خواص بنائية فريدة تؤثر على تطور شخصية الفرد الأصولى ، ولهذا ، سوف نحاول هنا التعرف على « الشخصية الشكلية » للأصولى المسلم من النوع

---

(٧) شاكر مصطفى ، « أزمة الثقافة العربية وتأثير الماضى » ، « دورية القدس » (إسرائيلية) ١١ (ربيع ١٩٧٩) ٤٣ – ٥٠ (منقولة باختصار عن « الأدب » ، بيروت) . بشأن التفاعل بين أزمات الشخصية والشرعية والثقافة والاقتصاد ، انظر : جيرجن هابرماس ، « أزمة الشرعية » (بوسطن ، ط/بيكون ، ١٩٧٥) ص ٤٥ – ٥٠ ، ١٨ – ٢٠ . (إ.) .

(*) لا يصاب بالفصام ولا يشعر بالنقص تجاه الغرب إلا من أصيب بـ« الخُواء » الروحى والعقلى . أما المؤمن الحق فمحصّن ضد هذا الداء حتى فى أوقات الهزيمة أو الضعف : ﴿ ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين ﴾ (٣ : ١٣٩) ، ﴿ ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ﴾ (٦٣ : ٨) .

المتطرف ، استنادا إلى ملامح معينة فى الشخصية تتكرر فى الناس ويبدو أنها تكون النمط النموذجى للتعبير النفسى[8] . وتتضمن هذه الملامح[*] :

العزلة :

الأصولى ، قبل كل شيء ، فرد يميل إلى العزلة . وهذه العزلة ، التى هى نتيجة مباشرة لبيئة الأزمة العربية – الإسلامية ، تتضمن رفض الناصرية والبعثية والتحررية الرأسمالية والاشتراكية وشرعية النخب العربية الحاكمة . وعزلة المتعصب عن البيئة العربية الأكبر يتبعها غالبا انفصال عن المجتمع يفرضه على نفسه ويعوضه عن طريق الانضمام إلى نظام العقيدة الإسلامية ؛ وهذا يمنحه هوية جديدة ، وربما عضوية فى المنظمة الأصولية[9] .

الاكتمال قبل الأوان – التعصب :

ما إن يكتشف المهتدى الجديد العقيدة الجديدة حتى يلتزم بها التزاما تاما كالمؤمن الحقّ . وفى حالة الشباب المهتدين ، يؤدى الالتزام الحادّ إلى « اكتمال قبل الأوان » فى سن مبكرة ، يتميز بتشدد متطرف فى المعتقدات ورفض لإدخال قيم جديدة إلى إطارهم المذهبى (الايديولوجى)[10] .

---

(٨) بالنسبة لـ « أنماط الشخصية » ، انظر : جوردون ج . دى ريتزو ، « الشخصية والسياسة » . (جاردن سيتى ، نيويورك . ط/أنكور ، ١٩٧٤) ص ١٩ . (إ.) .

(٩) سالم البهنساوى ، « وراء القضبان ولدوا » ، العربى (يناير ١٩٨٢) : ٤٤ – ٤٧ .

(١٠) إريك إريكسون ، « الطفولة والمجتمع » (نيويورك ، نورتون ، ١٩٥٠) ص ٢٧٠ – ٢٧٤ . (إ.) .

(*) مرة أخرى نلفت نظر القارىء إلى هذا الخطأ المنهجى فى دراسات الغربيين عن الإسلام والحركات الإسلامية ، بصرف النظر عن تعمدهم أو عدم تعمدهم لذلك ، ألا وهو التعميم ؛ إن هناك فروقا جوهرية فى تكوين الشخصية بين المسلم وغير المسلم ، المؤمن وغير المؤمن ، بين من ينتسب إلى الإسلام اسما أو شكلا ومن يدين به عن علم ويقين ، بين من تربّى على الكتب وحدها ومن تربى على أيدى مربّين محنكين طبقا لمنهج إسلامى واضح . ومن الخطأ البيّن التسوية بين كل هؤلاء وإصدار أحكام موحدة عليهم . ومعظم هذه السمات المذكورة لا توجد فى الإسلاميين الحقيقيين ، بل يتصفون بأضدادها . فالمسلم الحق العامل للإسلام يختلط بالناس ويترّفى على غير تعصب أو دونية أو استعلاء أو عدوانية أو فاشية أو عدم تسامح أو ارتيابية أو تآمر أو قسوة . حقا هناك درجة من المثالية والإحساس بالواجب والجرأة – لكن فى الحق – والطاعة لكن عن بصيرة . ومن أخطاء هذه الدراسات أيضا تعميم ما يصدق على أفراد أو قلة على جمهور الإسلاميين .

الدونية – الاستعلاء :

الشعور بالدونية بين الأصوليين هو نتيجة لعزلتهم وعجزهم عن أن يجدوا البيئة الملائمة فى المجتمع . ومشاعر الدونية هذه تتحول إلى مظاهر من الاستعلاء العدوانى بمجرد أن يُضَمّ إلى العقيدة الإسلامية .

الحركية – العدوانية :

يميل الأصوليون إلى العدوان فى تعاملهم مع الكفار ، وغالبا مع النمط السائد من المسلمين ، كتعويض لحرمانهم فى المجتمع ، ولاعتقادهم بأن كل من ليس فى جماعتهم إنما هو ضالّ . والأصوليون فى سعيهم إلى فرض معتقداتهم وقواعدهم السلوكية على المجتمع ، يظهرون درجة عالية من الحركية سواء كدعاة مذهبية أو كأصحاب استعداد ثورى . وهذا يقف على طرف نقيض مع الصوفية الاستبطانيين الذين يغلب عليهم الاستغناء بالتأمل الصوفى عن الحركية السياسية[١١] .

الفاشيّة :

تنطوى شخصية الأصوليين على كثير من الملامح التى تميز « الشخصية الفاشية »[١٢] وهذه الفاشية تفيض مباشرة من الشخصية الاستبدادية للتعاليم والتوصيات المستمرة لإحداث تحول جذرى فى المجتمع – ومن هنا كان اهتمامهم الشديد بالقوة وسعيهم إلى السيطرة السياسية والاقتصادية[١٣] .

---

(١١) نزيه ف . م . أيوبى ، « الإحياء السياسى للإسلام ، حالة مصر » ، دورية « المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط » (IJMES) ١٢ ، ٤ (١٩٨٠/١٢) ٤٩١ – ٤٩٦) (إ .) .

(١٢) ت . و . أدورنو وآخرين ، « الشخصية الخافقة » (نيويورك ، نورتون ، ١٩٥٠) ص ٢٢٨ – ٢٢٩ . (إ .) .

(١٣) يوسف القرضاوى ، « ست علامات للتطرف الدينى » ، العربى (يناير ١٩٨٢) : ٣٢ – ٣٦

عدم التسامح :

ينبع عدم التسامح عند المتطرفين الإسلاميين من المحتوى المسلم به لعقيدتهم والتزامهم التام بمبادئها المتشددة[١٤] . ويتصل بهذا من قريب موقفهم غير المتسامح تجاه « المنحرفين » مما يعكس اعتقادهم أن الله لا يغفر الذنوب[١٥][*] .

الارتيابية – الإسقاط :

المتعصّب ميال إلى رؤية « القوى الشريرة » تعمل فى بيئة معادية . ويظهر عليه ارتياب عميق فى الناس وفى المؤسسات الحكومية التى يَنسِب إليها نوايا حاقدةً[١٦].إنه يميل إلى تقسيم العالم إلى أصناف جامدة طبقا لقوالب محددة .

نظرة تآمرية :

إن التزام المتطرفين الإسلاميين بالتغيير الثورى ، بالإضافة إلى تصوراتهم السلبية عن المجتمع ، يغرى بإنشاء تنظيمات سرّية لمقاومة الأعداء وقلب السلطة الشرعية . كذلك ، يأتى الاتجاه التآمرى كنتيجة لقمع الدولة للجماعات والمنظمات الإسلامية .

المثالية – الإحساس بالواجب :

يُظْهِر الأصوليون الإسلاميون ، كمؤمنين مخلصين ، أرفع معنى للمثالية

---

(١٤) أحمد كمال أبو المجد ، « التطرف غير الجريمة والتشخيص الدقيق مطلوب » ؛ العربى (يناير ١٩٨٢) : ٣٦ – ٤٠ .

(١٥) يوسف القرضاوى ، العربى : ٣٢ – ٣٦ .

(*) واضح أن المؤلف يريد أن يبث الخوف الشديد من الإسلاميين فى قلوب غير المسلمين أينما كانوا وفى قلوب عامة المسلمين ، وكذلك فى قلوب الحكام وأصحاب السلطان فى بلاد المسلمين . وهذا الاتجاه من أبرز ما يستخدمه الغربيون – وأزلامهم فى بلادنا – لحرب الجماعات الإسلامية وتأليب الناس عليها . وسترى ذلك واضحا فى مواطن عديدة من هذا الكتاب .

(١٦) المرجع السابق ، وكذلك ، محمد فتحى عثمان ، « القمع سبب للتطرف وليس علاجا له » ، العربى ، (يناير ١٩٨٢) : ٥٦ – ٥٧ .

والاخلاص لقضيتهم . ومن منطلق قناعتهم بأن الإسلام هو الحق المطلق فى رسالته ومهمته ، يصبح تحطيم الدولة والمجتمع « الآثمين » أعظم الفضائل[١٧][*] .

القسوة – الجرأة :

يرفض الأصوليون ، انطلاقا من تفسيرهم المتشدد للإسلام ، الطريق السهل فى أنشطتهم الاجتماعية والجنسية (Sexual)[**] والسياسية[١٨] . يبدو عليهم تصلب فى الطاعة وتشدد فى طريقة الحياة واستعداد للكفاح والتضحية .

الطاعة – الالتزام :

يتعهد الأصولى ، عن طريق « البيعة » بالطاعة المطلقة لله وللرسول ولقائد الحركة الآسر[١٩] . وهو يكيّف سلوكه بالمطابقة الدقيقة مع معايير الجماعة التى يعلنها القائد .

يبدو أن الخصائص السابقة تشكل الشخصية الخارجية للأصولى المتطرف . ومن الواجب أن نؤكد على أن هذه الصورة المجمّعة صورة نموذجية بدائية . أما الأصوليون كأفراد فى الحياة الواقعية فإنه قد يتصفون بهذه الصفات بدرجات متفاوتة من حيث الحدة . والواقع أن بعض الأصوليين قد يتصفون بهذه الملامح فى أشد صورها تطرفا . وهناك آخرون قد يميلون عن هذا المقياس سعيا وراء شكل

---

(١٧) محمد عبد السلام فرج : « الجهاد : الفريضة الغائبة » (كندا ، د . ت) ص ٣٥ – ٥٥ .

(*) مما لا شك فيه أن إزالة الفساد فضيلة ، وإلا لأصبحت المحافظة عليه هى الفضيلة . لكن كيف تكون الإزالة ؟ هنا يكون الخلاف . فى عرف الإسلام ومن يفهمونه بحق تكون الإزالة عن طريق التربية والدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة وإزالة المنكر بما لا يؤدى إلى منكر مثله أو أشد وتقديم أخف الضررين والمصلحة على المفسدة ، والمصلحة العامة على الخاصة ... والبعد عن انتهاك حرمة الأنفس إلا بحقها . أما تعبير المؤلف هنا بأن هدف الأصوليين الإسلاميين هو « تحطيم الدولة والمجتمع الآثمين » واعتبار ذلك أعظم الفضائل ، فذلك نقيض ما يقرره الإسلام ويعمل على أساسه الإسلاميون . وهدفه منه التشويه والتخويف والتحريض كما مرت الإشارة . ولست أدرى مدى صحة ما نسبه إلى الفريضة الغائبة . وإن وجد فهو إما خطأ من مؤلفها أو سوء فهم من هذا المؤلف .

(**) ما أبشع وأصعب هذا الطريق السهل فى النشاط الجنسى الذى يدعو إليه المؤلف !!

(١٨) محمد الغزالى ، « حذار من الدين المغشوش ! » ، العربى (يناير ١٩٨٢) ؛ وكذلك خالد محمد خالد ، العربى (يناير ١٩٨٢) .

(١٩) يوسف القرضاوى ، العربى (يناير ١٩٨٢) .

مخفف من الأصولية ، وذلك بالابتعاد عن الأفعال المعارضة بوضوح للدولة . أمثال هؤلاء الأفراد يبقون عادة على هامش الجماعات الإسلامية كمتعاطفين أو « رفقة سفر »(*) . وهناك مجموعة أخرى من الأصوليين تضم المجموعة الغامضة من الأفراد شديدى التدين الذين يشاركون المتعصبين فى خصائصهم باستثناء الولاء لقادة حركيين بأعيانهم والانضمام إلى الجماعات النضالية . وتسييس هذه الجموع المؤيدة يمثل موضوعا سياسيا بارزا ، سوف يناقش فى القسم الثالث .

(*) هذا أيضا تصوير مغلوط . فليس هناك تعارض بين « الاعتدال » و« معارضة الدولة » بوضوح . المهم أن تقدّم الأسس والمبررات المعقولة لهذه المعارضة ، وإلا فالنظام الديمقراطى قائم على أساس حق كل فرد أو جماعة فى معارضة الدولة . كذلك ، ليس هناك تعارض بين « الاعتدال » و« الالتزام التام بالحركة الإسلامية » لأن الاعتدال و« الوسطية » هى سمة الإسلام الأساسية وسمة الحركة الإسلامية الحقيقية .

٤ — المذهبية الإسلامية والممارسة

تمثل مذهبية الأصولية الإسلامية فى صورتها المعاصرة حصيلة تراكم من الوحى والتقاليد والممارسة التى تمتد فى الماضى إلى النبى محمد (ﷺ) . وعلى هذا ، فإن محتويات المذهبية الأصولية الحديثة وإضفاء الصبغة الشرعية عليها تقوم على تفسيرات منتقاة من حقب التاريخ الإسلامى .

والواقع أن الجمعيات والحركات الأصولية الحاضرة تعمل على تبرير وجودها ورسالتها بالإشارة إلى الواجبات التى فرضها الله وإلى السوابق التاريخية ، التى تعكس تاريخهم الخاص مصحوبا بنظرة للنفس وللعالم تتسم بالتصميم . والنتيجة ، أن عبء التاريخ يقع بثقله على عاتق المذهبيين الإسلاميين بينما هم يجتهدون لإعادة بناء الماضى فى ضوء أوضاع الأزمة الحاضرة ، من أجل تشكيل المستقبل .

أسس الفكر الأصولى

يعتمد المنظرون الإسلاميون المعاصرون على القرآن وعلى وفرة من التفاسير ومجموعات الأحاديث التى جمعت على أيدى كتاب مشهورين أو مغمورين يرجعون إلى القرنين الثانى والثالث الهجريين . والمهم ، أن هؤلاء المنظّرين يعودون بجذورهم الفكرية إلى سلسلة من العلماء الكبار الذين يمثلون اتجاهات محافظة وشرعية ونضالية متميزة فى الفكر الإسلامى . وفى هذه المجموعة الكاملة من النظريات لا يوجد سوى أشياء قليلة جدا للمفكرين الإسلاميين التحرريين(*) .

(*) « التحررية » و« التحرريون » من المصطلحات الشيطانية الغامضة التى شاعت فى الغرب ، =

تبدأ سلسلة الفكر الإسلامى بالقرآن و« الكتب الستة » التى هى أصح مصادر السنة : البخارى ومسلم بن الحجاج وأبو داود والترمذى وابن ماجة والنسائى . بالإضافة إلى هذا يكثر الكتاب الأصوليون من الاستشهاد بتفاسير العديدين من الأئمة التقليديين والقضاة وبآرائهم . أحد هؤلاء الحجج أبو يوسف (ت ٧٩٨ م) ، وهو تلميذ « أبى حنيفة » و« مالك بن أنس » ، الذى أصبح قاضى القضاة عند هارون الرشيد(*) .

وبعد هذه المصادر الأولى الموثقة ، يعتمد الفكر الأصولى المعاصر على سوابق تاريخية أرستها حركات ووقائع ثورية . وبهذا المعنى ، فإن الجماعات الإسلامية الحاضرة تقلد نمط المجموعات المتمردة فى استخدام الإسلام المسيّس كمذهبية احتجاج ضد النخبة الحاكمة التى تُتَّهم بالانحراف عن العقيدة الحق . وقد أصبحت الأصولية ، بدءا من الخوارج والشيعة ، مذهبية المعارضة ضد أصحاب السلطة . فى حالة الشيعة أدى هذا الاتجاه الثورى إلى ظهور الفاطميين والقرامطة ومبادئهم الباطنية التى يضعها فى الغالب مؤلفون مستورون مثل « إخوان الصفا » . هذه الحركات المتمردة ، وما جاء بعدها مما يشبهها ، تشكل نماذج هامة أمام إسلاميى اليوم ، ليس فقط من حيث توجههم المذهبى ، بل أيضا بسبب أساليبهم الثورية . والقضية الملائمة لموضوعنا هى قضية تمرد الخوارج ونظريتهم وممارساتهم فى الجهاد . لقد جعل الخوارج الجهاد ركنا أساسيا من أركان الإيمان ، هو الركن السادس(١) ، وذلك على النقيض من الشيعة الاثنا عشرية الذين يؤمنون بأن الجهاد إنما يكون تحت قيادة « المهدى » ، الإمام الغائب . ولم

= وظاهرها فيه الرحمة وباطنها فيه الخراب . وهى – عندهم – ذات أبعاد دينية واقتصادية وسياسية مرتبطة بتجربتهم المرة مع الكنيسة فى العصور الوسطى ، وبمفاهيمهم الأنانية فى الاقتصاد الرأسمالى والتحلل السلوكى . وكلها مفاهيم غريبة عن الإسلام وعن بيئات المسلمين . والأدعى أن تسمى هذه النزعة بـ « التحللية » أو « الأهوائية » أو نحو ذلك .

(*) لم أجد فيما راجعت من تراجم الإمام مالك ذكرا لتوليه منصب « قاضى القضاة » للرشيد أو لغيره ، بل المعروف عن مالك رفضه لهذه المناصب .

(١) لمعرفة الأنواع المختلفة من الجهاد ، انظر : ماجد خدورى ، « الحرب والسلام فى قانون الإسلام » (بلتيمور ، جامعة جونز هوبكنز ، ١٩٦٩) ص ٥١ – ٨٢ . (إ.) وأيضا : رودولف بيترز ، « الإسلام والاستعمار »

يجد الخوارج حرجا ، من أجل فرض مبدئهم المتشدّد ، أن يشنوا الجهاد ضد المسلمين وغير المسلمين على السواء ؛ ومن هنا كان تأثيرهم على الجهاد بين المحدثين فى العصر الحاضر(*) .

روّاد النضال الإسلامى : لمحـــة

تَمَثَّلَ الاتجاه الأصولى بين السنة فى سلسلة من المفكرين الحركيين الذين أرسوا سوابق هامة فى النظرية السياسية والعمل السياسى ، شكلت أسس حركة الإحياء الإسلامى فى القرن العشرين . تضم قائمة أسلاف الفكر الإسلامى السنى المعاصر كثيرين من المراجع ما بين رئيسيين ومن دونهم(٢) نختار منهم هنا تسعة للدراسة . (انظر : شكل – ٢) : ابن حنبل (ت ٨٥٥ م) وابن سلامة (ت ١٠٣٢ م) وابن حزم (ت ١٠٦٤ م) والقاضى موسى عياض (ت ١١٤٩) والنووى (ت ١٢٧٧ م) وابن تيمية (ت ١٣٢٨ م) وابن القيم (ت ١٣٥٠ م) وابن كثير (ت ١٣٧٣ م) وابن عبد الوهاب (ت ١٧٩٢ م) .

ابن حنبل (ت ٨٥٥ م) هو أهم سلف للحركة الأُصولية المعاصرة ، باعتباره أول مدافع عن الاتجاه السلفى المتشدد . كان ابن حنبل قد جمع بين الإفتاء الشرعى وتحمل الاضطهاد عن رضىً مع شخصية نضالية ، وهذا جعل منه نموذجا للشخص الحركى الأصولى المنظّر الذى أصبح مثلا يحتذى حتى الآن . ومع أن

(*) « الحركات الثورية » مصطلح للذم فى منظور القسم الرأسمالى (أوربا الغربية وأمريكا) من الغرب ، وهم يعنون به الحركات الشيوعية ونحوها . وإذا صدق هذا الذمّ على الجماعات التى ذكرها هنا كالخوارج والقرامطة والفاطميين والباطنية ، فمن التضليل إطلاقه على الحركات الإسلامية الأصيلة فى الوقت الحاضر ، أو فى أى عصر سابق أو لاحق . أما الشيوعيون فالثورية عندهم صفة مدح ، ولذلك يشيد كتّابهم بتلك الجماعات التى تنهج نهجهم فى الضلال والتخريب من قرامطة وباطنية وزنج وزَطّ ... إلخ . وحين يطلقون ذلك على الجماعات الإسلامية الصادقة فإنما هو من باب ركوب الموجة وتشويه حقيقة هذه الجماعات رغبة فى القضاء عليها .

(٢) استقينا رواد الفكر الإسلامى هؤلاء من كتابات حسن البنا وسيد قطب والمودودى وسعيد حوى وعبد السلام فرج وجهيمان العتيبى .

المذهب الحنبلى هو أقل المذاهب الفقهية أتباعا نتيجة لتشدده ، فإن هذه الخاصية نفسها جعلته ملاذا لا غنى عنه لكل الأصوليين السنة . ابن حزم الأندلسى ، (ت ١٠٦٤ م) الفيلسوف اللامع وعلم آخر من مؤيدى الفكر الإسلامى ، جمع بين النظرية الأصولية والعمل فى حياته السياسية المليئة بالكوارث فى فترة من أشد الفترات اضطرابا فى تاريخ المسلمين بالأندلس . ويعتبر تأكيد ابن حزم على صفاء العقيدة وبساطتها ، بالإضافة إلى دعوته النضالية إلى « الجهاد » من المكونات الرئيسية للفكر الإسلامى[٣] . هناك شخصيتان أقل قدرا هما : الإمام ابن سلامة (ت ١٠٣٢ م) والقاضى عياض (ت ١١٤٩ م) . لقى تصور ابن سلامة المتحرق للجهاد وتمسك القاضى عياض الشديد بالتقاليد ، باعتباره فقيها مالكيا ، استحسانا فى الكتابات الإسلامية الأخيرة . قادت معارضة القاضى عياض لأسرة الموحّدين إلى نفيه وموته . والقيام بالجهاد فى نظر هؤلاء الأئمة النضاليين لم يكن مجرد فرض كفاية ، وإنما كان فرض عين فيما عدا الظروف الاستثنائية .

كانت نتيجة انهيار الدولة العباسية والأحوال المضطربة فى القرنين ١٣ ، ١٤ م . ظهور أربعة من كبار دعاة التجديد الإسلامى ، وكلهم استقروا فى دمشق . أولهم محيى الدين النووى (ت ١٢٧٧ م) ، وهو شافعى ومن أبرز دعاة « الجهاد » أوتى علما فذا فى السنة وسمعة كمستمسك بالتقاليد لا يتهاون . كانت استقامة النووى ورغبته فى تحدّى قوة الحكومة بشأن فرض ضرائب باهظة ، وراء قرار السلطان الظاهر بيبرس بإخراجه من دمشق . خلف النوويَّ عدد من الأئمة الأصوليين النضاليين بقيادة الإمام الشهير تقى الدين ابن تيمية (ت ١٣٢٨ م) . وفى منظور المذهبيين الإسلاميين المعاصرين ، يعتبر ابن تيمية أبرز سلف للأصولية الإسلامية المعاصرة بعد ابن حنبل . وكان ابن تيمية - كسلفه - تجسيما للمنظّر المناضل وللحركيّ المنافح عن العقيدة . لم يعترف بأى حجة سوى القرآن والسنة وأفعال المجتمع الإسلامى فى العصر الأول . وقد عارض بقوة كافة البدع وعبادة الأولياء وزيارة الأضرحة . وفوق ذلك دعا إلى الجهاد ضد المغول والإسماعيلية

(٣) محمد أبو زهرة ، « تاريخ المذاهب الإسلامية » جـ ٢ (القاهرة ، د . ت) ص ٣٥٣ - ٤١٤ .

والعلويين والدروز ، ودعا إلى وضع قيود على غير المسلمين[*] . وكان – كمؤمن بالتشبيه – ينسب إلى الله ملامح إنسانية ويعتقد بالتفسير الحرفى لما فى القرآن من إشارات إلى الله[**] . وعلى الرغم من حبس ابن تيمية مرات فى دمشق والقاهرة ، فقد ظل ثابتا إلى النهاية متمسّكا بمنهج ابن حنبل المتشدد فى مواجهة الكثيرين من فقهاء المذهب الشافعى . والنقطة الجديدة عنده بوجه خاص هى أنه فرض لنفسه دورا كمجتهد فى المذهب ، ومن خلاله حرّر نفسه من التقليد الأعمى ومن الإجماع[***] (!) فى الأصول إلى آرائه الفقهية .

كان اهتمام ابن تيمية الزائد ، كمجدّد حركى ، منصبا على إقامة التعاون الروحى على أساس من إعادة تقوية المذهبية الإسلامية والعمل بها بدقة فى المجتمع . والتعاون عنده كان يعنى روح الأخوة التى تربط المسلمين جميعا منذ زمن النبى محمد (ﷺ) إلى أن تقوم الساعة[٤] . وعن طريق هذا التعاون الروحى وحده يمكن أن يصبح المسلمون شهداء لله فى الأرض ، عملا بدعوة النبى (ﷺ) . وقد اجتهد ابن تيمية – أمام التهديدات التى واجهت الأمة فى زمنه – من أجل تحويل هذا التعاون الروحى للمسلمين إلى التزام جماعى بالجهاد ضد التتار وقُوىٰ التفرقة داخل المجتمع الإسلامى . والقتال فى الجهاد عند ابن تيمية يعتبر فرضا أسمى من الحج والصلاة والصيام[٥] .

(*) إن ثبت ذلك فهى إما منصوص عليها فى القرآن أو السنة وإما مبنية على ما فيهما ، وليست شيئا من عندياته . ثم إنها ليست على غير المسلمين بالإطلاق ، وإنما على من ثبتت خياناتهم للمسلمين وتآمرهم مع عدوهم من صليبيين وتتار مثل الإسماعيلية والعلوية (النصيرية) .

(**) هذه تهم باطلة ادعاها أعداؤه من المزيفين والحاسدين والمنتفعين . وقد عقدت المناظرات بينه وبينهم بشأنها وثبت زيفها . وكيف يرمى ابن تيمية بهذه التشويهات فى عقيدته وهو من أعظم علماء الإسلام دفاعا عن العقيدة الصافية والتوحيد الخالص ؟!

(***) لعله يقصد خروجه فى بعض فتاويه على أصول مذهبه «الحنبلى »، أو على رأى جمهور الفقهاء ، لاجتهاد ارتضاه !

(٤) فيكتور إ . مكارى ، « الأخلاقيات عند ابن تيمية » (شيكاغو ، ١٩٨٣) ص ١١٣ – ١١٤ . (إ.) وانظر أيضا : أبو زهرة ، « تاريخ المذاهب » ، ص ٤٢١ – ٤٧٦ . وجورج مقدسى ، « الإسلام الحنبلى » فى « دراسات عن الإسلام » ، إعداد وترجمة مارلين ل . شفارتز (نيويورك ، ط/جامعة أكسفورد ، ١٩٨١) ص ٢١٦ – ٢٦٤ . (إ.) .

(٥) مكارى ، « الأخلاقيات عند ابن تيمية » ، ص ١٢١ ، ١١ – ١٢ . (إ.) .

وينبثق التأثير القوى لابن تيمية على النظرية والعمل الإسلاميين حديثا من التزامه بترجمة تعاليمه إلى عمل . ومن هنا كان اشتراكه فى القتال ضد التتار وتعرضه مرارا للمحن والسجن ولدفاعه الشجاع عن معتقداته . وأصولية ابن تيمية الصلبة ودعوته إلى الجهاد الحربى وإلى الاجتهاد الحر قد تركت آثارا لا تمحىٰ على الأجيال التالية من الأصوليين . لكن ابن تيمية ، فى بعض الجوانب ، اتخذ موقفا أكثر اعتدالا من بعض دعاة النضالية الإسلامية المعاصرين . فعلى الرغم من معارضته لصوفية ابن عربى ، فقد قبل الصوفية المبنية على الفقه الإسلامى وعلى السنة[6] . بل إنه أظهر كراهية للتهاون فى الحكم بالتكفير . (!) لكنه، خلافا لبعض الجماعات الإسلامية اليوم ، كان لا يلجأ إلى الحكم بالتكفير إلا كملجأ أخير[7] .

استمرت تعاليم ابن تيمية بعد موته عن طريق تلاميذه ، وأبرزهم ابن قيم الجوزية (ت ١٣٥٠ م) . وقد أصبح ابن القيم ، كمفكر وكاتب نضالى ، أبرز مفسرى تعاليم ابن تيمية ولاقى فى سبيل ذلك الاضطهاد والسجن[8] . وقد شاركه فى جهوده عماد الدين ابن كثير الدمشقى (ت ١٣٧٣ م) الشافعى المدافع عن ابن تيمية . أعجب ابن كثير بالنضالية الخالصة لابن تيمية وشاركه فى عدم ثقته بعلم الكلام الصورى والتصوف الشائع . وفى مواجهة التهديد المستمر للإسلام من جهة الصليبيين أصبح ابن كثير وابن القيم فى مقدمة الدعاة إلى الجهاد[9] . وكثيرا ما يُستشهد بمؤلفات هذين الإمامين فى الكتابات الإسلامية المعاصرة .

---

(٦) هنرى لاوست ، « تأثير ابن تيمية » (ف .) فى : « الإسلام : التأثير الماضى والتحدى الحاضر » ، إعداد : ألفورد ت . وِلش وبيير كاتشيا ، (ادنبرج ، جامعة ادنبرج ، ١٩٧٩) ص ١٨ — ١٩ . (أ.) .

(٧) مكارى ، « الأخلاق عند ابن تيمية » ، ص ١٢٤ . (إ.) . يعتبر « السياسة الشرعية » أكثر كتب ابن تيمية تأثيرا فى الفكر الإسلامى المعاصر .

(٨) لاوست ، « تأثير ابن تيمية » ، ص ٢٥ . كذلك ، عوض عوض الله جاد حجازى ، « ابن القيم وموقفه من التفكير الإسلامى » ، (القاهرة ١٩٧٣) .

(٩) انظر : عماد الدين ابن كثير الدمشقى ، « كتاب الاجتهاد فى طلب الجهاد » (القاهرة ، ١٩٢٨) .

يعتبر محمد بن عبد الوهاب (ت ١٧٩٢ م) ، الذى أحيا المذهب الحنبلى بعد فترة توقف دامت أربعة قرون ، الحفيد الروحى المباشر لمجموعة ابن تيمية الدمشقية من الحركيين المنظرين . وتظهر على مبادىء ابن عبد الوهاب وجماعته « الموحّدين » البصمات الواضحة لابن تيمية وابن القيّم . كما ظهر تأثيره أيضا فى كتابات « رشيد رضا » السوريّ الذى تتلمذ على محمد عبده ، والذى أنشأ مجلة « المنار » عام ١٨٩٧ م . وقد كانت هذه المجلة وسيلة نشر أفكار ابن تيمية فى شمال أفريقيا ، وبهذا أسهمت فى ظهور الحركة القومية الإسلامية بقيادة عبد الحميد بن باديس (ت ١٩٤٠ م)[١٠] . ولم يقلّ عن ذلك تأثير ابن تيمية على « أبى الأعلى المودودى » فى الهند ، والأصوليين العرب المتطرفين : سيد قطب وشكرى مصطفى وعبد السلام فرج وجهيمان العتيبى . لقد أصبح ابن تيمية المنظّر الرائد للأصولية السنية . ويشير إليه أتباعه بلقب « شيخ الإسلام » إشارة إلى تبجيلهم له .

هؤلاء التسعة المشار إليهم سابقا – ابن حنبل وابن سلامة وابن حزم وعياض والنووى وابن تيمية وابن القيم وابن كثير وابن عبد الوهاب – يؤلفون صورة للقيادة السياسية والفكرية تتميز بمجموعة من الخواص الفريدة . فمن حيث الخلفية الاجتماعية والشخصية والاعتقاد والسلوك تحتوى حياة هؤلاء الأئمة التسعة على وجوه شَبَهٍ واضحة منها :

١ – الالتزام بتجديد الأمة بالعودة إلى الأصول الإسلامية .

٢ – الدعوة إلى النضالية والجهاد دفاعا عن الإسلام .

٣ – الجمع بين المذهبية الأصولية والحركية السياسية والاجتماعية فى حياتهم الشخصية .

---

(١٠) لاوست ، تأثير ابن تيمية ، ص ٢٩ – ٣٠ . لبيان مدى اعتماد ابن عبد الوهّاب على ابن حنبل وابن تيمية وابن القيم وأبى داود والكتب الستة ، انظر : « كتاب التوحيد » ، (بيروت ، دار القرآن الكريم ، ١٩٧٩) . وبخصوص نظرة فاحصة شاملة عن الفكر السياسى الإسلامى ، انظر : تشارلز إ . بَتَرْوِيرث ، « العقل فى مواجهة الشرع » : القضية الدائمة فى الفكر السياسى الإسلامى ، فى « الانبعاث الإسلامى فى العالم العربى » (إ.) ، اعداد علىّ الدين هلال دسوق ، (نيويورك ، بريجر ، ١٩٨٢) ص ٨٤ – ١١٤ .

٤ – الاستعداد لتحدى السلطة السياسية والدينية والرغبة فى التضحية من أجل الإسلام .

المجـــدّدون والمهديـــون

يمثل الدور المركزى للشخصية الآسرة سمة لازمة فى الحركات الدينية والثورية . واندماج مملكتى الدين والسياسة فى الإسلام يجعل الشخصية الآسرة لا غنى عنها كمنبع لرسالة الإحياء وداعية إليها .

تسمح العقيدة الإسلامية والسوابق التاريخية بوجود أنماط عديدة من القيادة السياسية – الدينية الأصولية . النمط الأساسى للقيادة بين السنّة والمرتبط بقيام حركات الإحياء هو نمط « المجدّد » . توجد فكرة « المجدّد » فى « السنّة » ، خاصة فى حديث نبوى يرويه أبو هريرة وموجود فى سنن أبى داود[١١] . فالمجدد يظهر كل قرن ليحيى السنة ويحارب البدعة . والمجتهد ، خلال قيامه بمهمة بعث الروح الإسلامى ، يصارع الشكوك الدنيويّة والفسق والتقليد الأعمى . كذلك ، فإنه يمارس الاجتهاد الشرعىّ من أجل بعث الإسلام روحيا واجتماعيا . « المجدّد » ليس نبيا أرسله الله ؛ إنه يُعْرَف كمجدّد بعد وفاته نتيجة لإنجازاته .

يرى المودودى أن المجدّد قد يشتغل بواحد أو أكثر من الأبعاد التسعة لتجديد الإسلام : تشخيص العلل القائمة ؛ خطة للإصلاح ، تقدير المرء لما عنده من جوانب القصور أو القدرة ؛ انقلاب فكرى ؛ إصلاحات عملية ؛ الاجتهاد فى الدين ؛ الدفاع عن الإسلام ؛ إحياء النظام الإسلامى ؛ الانقلاب العالمى[١٢] . و« المجدد » المثالى ، فى رأى المودودى ، هو الذى يحقّق أهداف التجديد التسعة هذه . ويذهب إلى أن المجدد المثالى لمّا يظهر ، وأن من ظهروا إنما كانوا مجددين

---

(١١) للتفاصيل ، انظر : أبو الأعلى المودودى ، « موجز تاريخ الحركة الإحيائية فى الإسلام » ، (لاهور ، منشورات إسلامية ، ١٩٦٣) ، ص ٣٣ . (أ.) .

(١٢) المرجع السابق ، ص ٣٨ – ٣٩ . وانظر ، لتحليل أوفى لفكر المودودى : تشارلز ج . آدمز : « المودودى والدولة الإسلامية » ، فى « أصوات الإسلام الناهض » ، اعداد جون ل . إسبوزتو ، (نيويورك ، ط/جامعة أكسفورد ، ١٩٨٣) ص ٩٩ – ١٣٣ . (أ.) .

جزئيين ، ابتداء من عمر الثانى (بن عبد العزيز) . أما « المجدد » المثالى ، فى تحليل المودودى ، فسوف يظهر باسم « الإمام المهدى » الذى بشّرت به أحاديث النبىّ (ﷺ)[١٣] .

للمهدى ، خلافا للمجدّد ، مهمة ذات قدسية سماوية ، وصورة « المهدى » ليست واضحة عند المسلمين السنة كوضوحها عند اليهود والنصارى والشيعة من المسلمين . و« المهدى المنتظر » – كما ذكر ابن خلدون – ينحدر من النبوة ويظهر فى آخر الزمان معاصرا للمسيح عيسى (عليه السلام) ليهزم أعداء الإسلام وينقذ أمته[١٤] . وفى مقابل هذا ، نجد تصوّر المودودى للمهدى أكثر تحديدا. إنه يتوقع المهدى فى صورة « قائد عصرى » ذى مواهب عقلية وروحية يحقّق بها مهمته الثورية ليقيم « خلافة على منوال النبوة » . والمهدى ، عند المودودى ، لن يصنع الخوارق ، ولن يعلن عن نفسه كـ « مهدى » ؛ وإنما سيعرفه الناس بهذه الصفة من خلال إنجازاته[١٥] . ومن أمثلة « المهدى » عند السنة : محمد أحمد المهدى فى السودان (١٨٧٩) ومحمد بن تومرت فى المغرب (١١٣٠)[*] . أما تصور الشيعة للمهدى فأكثر تفصيلا . فالشيعة الإسماعيلية يعتقدون بتكرر ظهور الإمام السابع ، من ذرية على ، فى صورة « المهدى » ، هذا الإمام الذى يعتقد أنه فى حالة « غيبة » مؤقتة . فى مقابل ذلك ، نجد الاثنا عشرية (الجعفرية) ينتظرون عودة الإمام الثانى عشر إلى الظهور ، الذى يعتقد أنه فى حالة غيبة .

ومشكلة القيادة هى مركز اهتمام المنظّرين والممارسين الإسلاميين فى الوقت الحاضر . فكل جماعة أصولية قد وضعت لنفسها تصورا عن القيادة على أساس

---

(١٣) يشير المودودى إلى مجموعات الأحاديث التى جمعها مسلم والترمذى وابن ماجة ، والمستدرك كما يشير إلى تلك التى جمعها الشاطبى وإسماعيل شاهد .

(١٤) ب . م . هولت ، « الدولة المهدية فى السودان : ١٨٨١ – ١٨٩٨ » (أكسفورد ، ط/كلارندون ، ١٩٥٨) ، ص ٢٢ . من أجل مجموعة ممتازة من الأحاديث عن المهدية ، انظر : « قضايا الحضارة الإسلامية » ، إعداد : جون آلدن وليمز (بيركلى ، ط/جامعة كاليفورنيا ، ١٩٧١) ص ١٩١ – ٢٥١ . (إ.). (ما ذكره ابن خلدون كان نقلا لرأى الشيعة وذمًّا له ، المقدمة « ط/الشعب : ١٧٧ – ١٧٨ »).

(١٥) المودودى ، موجز تاريخ ....، ص ٤٢ – ٤٤ . (إ.) .

(*) هذه أمثلة لحالات ادعاء « المهدية » ولا علاقة لها بـ « المهدى » المفهوم من الأحاديث .

الانتقاء من الصفات والشروط الضرورية . فاستيلاء « الإخوان » على المسجد الحرام أبرز صورة « مهدى » ، بينما يقود جمهورية الخمينى الإسلامية « فقيه » يعمل ممثلا للإمام الغائب . أما حسن البنا ، مؤسس « الإخوان المسلمون » ، فقد آثر لقبا متواضعا هو « المرشد » على الرغم من تأثيره القوى كمجدّد .

المذهبية الأصولية

تنطوى ظواهر الأصولية ، فى أى وضع دينى ، على العودة إلى الأسس الصافية للعقيدة . ولكن حركة العودة إلى الأصول « الصافية » للعقيدة لا تعنى دائما التقليد الأعمى لطرائق الحياة فى بيئة النبى (ﷺ) . والواقع ، أن بعض الحركات الأصولية المعاصرة تجتهد كى تُدخل – وبدرجات متفاوتة – قيما وسلوكيات جديدة لتقوى صلاحيتها للحياة فى الأوضاع الحديثة . وعلى هذا ، فإن التوجه المذهبى للحركات الإسلامية المعاصرة قد تأثر بمذهبيات التطور الحديث ، مثل الاشتراكية والرأسمالية . لكن الإسلاميين الملتزمين لا يعترفون بهذه المؤثرات الأجنبية اعترافا عامّا ، بل يرجعونها إلى أصول إسلامية(*) .

والملتزمون من أبناء الحركات الإسلامية المعاصرة متشابهون أساسيا فى المضمون والأهداف . وسوف نناقش ، فى القسم الثانى ، الفروق البارزة بينهم . أما الهدف هنا فهو – فقط – عرض الخصائص العامة للفكر الأصولى والعقيدة الأصولية التى يشترك فيها معظم الحركات الإسلامية السنّية . وهذه الخصائص مستقاة فى الغالب من تعاليم البنا وقطب والمودودى وحوّى وفرج والعتيبى .

(*) إن كان الجديد المُدْخل فى نطاق التجارب العملية للبشر ، فهو تراث إنسانى عام ، وقد أُذِن لنا بالإفادة منه فى إطار « أنتم أعلم بشؤون دنياكم » . أما إن كان فى مجال المبادىء والقيم والتصورات ففى دين الله كفاية ، وفى مرونة منهجه ما يسع متغيرات كل زمان ومكان ومجتمع دون حاجة إلى استعارةٍ من أنظمة أخرى .

دين ودولة :

ينظر إلى الإسلام على أنه نظام شامل للوجود ، قابل للتطبيق عالميا فى كل زمان ومكان ، بما فى ذلك الآخرة[*] . وفصل الدين عن الدولة غير متصوّر فيه ، خلافا للنصرانية . الحكم من صلب الإسلام؛ والقرآن[**] هو مصدر الشريعة ، والدولة هى التى تنفذ القانون[١٦] .

قرآن وسنة :

أسس الإسلام هى كتاب الله العزيز (القرآن) وأحاديث محمد ، رسول الله (ﷺ) ، وكذلك أفعاله ، وأفعال صحابته والخلفاء الراشدين الأربعة[***] . الإسلام هو الحقيقة الخاتمة وختام الوحى ؛ والمسلمون ، بحكم أنّ لديهم الحقيقة الكاملة ، رسالتهم فى الحياة هى عبادة الله والدعوة إلى الإسلام ؛ ونتيجة ذلك أن يكون الله معهم[١٧] .

الصراط المستقيم :

الدعوة إلى البعث الروحى يجب أن تقوم على أساس العودة إلى « الصراط

(*) إدخال الآخرة هنا غير منسجم مع الفهم الصحيح للإسلام ، فالآخرة – فى الإسلام – دار جزاء وليست دار عمل وتطبيق للإسلام .

(**) وكذلك السنة ، ثم ما بنى عليهما من إجماع وقياس صحيح .

(١٦) عبد القادر عودة ، « الإسلام وأوضاعنا السياسية » ، (القاهرة ، د . ت) ص ٥٥ – ٦٣ . وأيضا ، حسن البنا ، « مذكرات الدعوة والداعية » ، (د . ن ، ١٩٥١) ، ص ١٠٢ – ١٠٣ . ومن أجل صياغة مقنعة للموقف الأصولى ، انظر : ليونارد بندار ، « الثورة المذهبية فى الشرق الأوسط » (نيويورك ، جون ويلى ، ١٩٦٤) ، ص ٤١ – ٤٢ . (إ) .

(***) أقوال الصحابة – ومنهم الخلفاء الراشدون – وأفعالهم إن ثبتت وكانت مما لا مجال فيه للاجتهاد علم أنها مما أخذوه عن النبى ﷺ وإن كانت مما فيه مجال للاجتهاد فليست حجة وليست من مصادر التشريع .

(١٧) ريتشارد ب ميتشيل ، « جماعة الإخوان المسلمين » ، (لندن ، ط/جامعة أكسفورد ، ١٩٦٩) ، ص ٢٣٤ . وبشأن مذهبية « الإخوان » ، انظر : محمود عبد الحليم ، « الإخوان المسلمون » (الاسكندرية ، ١٩٧٩) ، ص ٤٠ – ٤٢ .

المستقيم » الذى ألهَمَ المسلمين الأول[١٨] . وما لم يعد المسلمون إلى نقاوة « السلف » المتقين ، فلا أمل فى الخلاص . وعلى هذا ، فإن النموذج المثالى للاتباع هو المجتمع الأول الذى أقامه محمد (ﷺ) .

الركن السادس :

على المسلم الحق ألا يقف عند أداء أركان الإسلام الخمسة ، بل عليه أن يكرّس نفسه للعمل على بناء المجتمع المثالى[١٩] . ويرى البنّا وأتباعه أن إقامة النظام الإسلامى واجب دينى قد يستلزم « الجهاد » . و« الجهاد » يتجاوز الجهد العقلى فى « الاجتهاد » من حيث أنه يتسع للنضال المادى والقتال والموت والاستشهاد . وينبنى على ذلك أن التحدى بالقوة للأوضاع القائمة يصبح جزءا أصيلا من مكونات الأصولية الإسلامية المناضلة . وحيث أن فرض « الجهاد » ينطوى على احتمال الشهادة ، فواجب المسلمين أن يكونوا مستعدين للتضحية بأنفسهم ؛ فالنصر لا يتأتى إلا لمن يحسنون « فنّ الموت »[٢٠] .

الأمة العالمية :

الغاية العظمى للمسلم الحق هى إقامة حكم الله فى الناس جميعا ، فالأرض كلها ، على هذا ، هى وطن الإسلام . ولكى يقوم شرع الله وحكمه ، من الضرورى إزالة الحكام الدنيويين ، إسلاميين وغير إسلاميين ، من مواقع السلطة عن طريق « الجهاد » . والقيام بالجهاد يجب ألا يكون « دفاعياً » – بل يجب أن يتعدّى مجرد تطهير العالم الإسلامى الحالى وحمايته إلى إزالة العقبات القائمة فى طريق نشر الإسلام على مستوى العالم . وتشمل هذه العقبات : الدولة والنظم

---

(١٨) سعد الدين إبراهيم ، « تشريح الجماعات الإسلامية النضالية فى مصر » ، دورية « المجلة الدولية للدراسات الشرق الأوسط IJMES » ١٢ : ٤ (ديسمبر ١٩٨٠) : ٤٣٠ . (إ.) . وكذلك ، سعيد حوى ، « الله جل جلاله » (بيروت ، ١٩٧٥) ص ٩ – ٢٠ .

(١٩) انظر : تعاليم شكرى مصطفى فى : عبد الرحمن أبو الخير ، « ذكرياتى مع جماعة المسلمين » ، (الكويت ، ١٩٨٠) ص ٩ – ١٠ .

(٢٠) ميتشيل ، « جماعة الإخوان المسلمين » ، ص ٢٠٧ ، وكذلك ، جهيمان العتيبى ، « سبع رسائل » (د . ت ، د . ن) ص ١٨٠ – ١٩٠ .

الاجتماعية والتقاليد ، التى سيجاهدها المجاهدون جهادا شاملا بما فى ذلك الجهاد بالسيف[٢١] . ومن هنا ، فإن تغيير المجتمع الجاهلى - اليهود والنصارى والشيوعيين والوثنيين والمشركين وعصاة المسلمين - شرط أولى لإقامة المجتمع المسلم الذى سوف يضمن تحرير الإنسان من العبودية للآخرين ومن شهوات نفسه[٢٢] . وبهذا الإطار ، ينظر إلى الإسلام وحده على أنه المخلّص للبشرية ودين المستقبل[٢٣][*] .

العدالة الاجتماعية :

يعتبر الإسلام حياة الإنسان وحدة روحية ومادية . ومن هنا ، فإن السلوك الأخلاقى يحدد العدالة الاجتماعية والاقتصادية . فالمال كله ملك للمجتمع ، وهو ملك لله على الحقيقة . والإنسان مستفيد فقط من هذه الثروة وكاسب لها عن طريق العمل . يقرّ الإسلام الملكية الخاصة ، لكنه يحدّ منها تبعا للصالح العام للمجتمع . ومن المحرّم جمع الثروات عن طريق الخيانة أو الاحتكار أو الربا . ونظام الزكاة ومعه سياسة الدولة كفيلان بمنع انقسام المجتمع إلى طبقات[٢٤] . وكثيرا ما يطلق على هذه الممارسات عنوان « اشتراكية الإسلام » . والشخصية التاريخية التى تمثل بقوة الموقف « الشيوعى » تجاه العدالة الاجتماعية هى ، عند معظم الإسلاميين ، الصحابى « أبو ذر الغفارى »[٢٥][*] .

---

(٢١) سيد قطب « معالم فى الطريق » (الكويت ، الاتحاد الإسلامى العالمى ، ١٩٧٨) ص ١١٠ - ١١٨ . (إ.) بينما يبدو أن قطبا والمودودى يميلان إلى اعتبار « الجهاد » فرضا ، يميل البنا عادة إلى اعتباره واجبا أقل درجة ، أو « فرض كفاية » .

(٢٢) المصدر السابق ، ص ١٤٨ - ١٥٥ ، ١٢٩ - ١٣٠ .

(٢٣) سيد قطب ، « الإسلام دين المستقبل » (الكويت ، الاتحاد الإسلامى العالمى ، ١٩٧٧) (إ.).

(*) الدعاة إلى إقامة شرع الله فى الأرض يعملون وفق منهج فى الدعوة محدد المراحل والخطوات والوسائل والغايات ، وتحكمه قيم واضحة . فموقفهم من جهاد غيرهم ممن لا يقبلون حكم الله لا يتحدد بهذه الصورة الفجة . ولجوء أى داعية إلى الحق إلى استخدام القوة - حين لا يجدى غيرها - لردع الباطل ورفع الظلم ونصرة الحق مبدأ فطرى إنسانى تقره كل الأعراف والقوانين .

(٢٤) ميتشيل ، جماعة الإخوان ...، ص ٢٥٢ - ٢٥٣ .

(٢٥) حول الاشتراكية الإسلامية ، انظر: مصطفى السباعى ، « اشتراكية الإسلام » (دمشق ، ١٩٥٨) . يشار إلى « أبو ذر » كأول مسلم اشتراكى أو شيوعى . سيد قطب أحد أتباع « أبو ذر »=

السلطة الشرعية :

ستعمل الحكومة بالقرآن عن طريق « الشورى » ؛ وستكون وظيفة الدولة هي تطبيق الشريعة . والسلطة التنفيذية محكومة بتعاليم الإسلام وبإرادة الشعب(**) . والشروط المطلوبة فى الحاكم هى أن يكون مسلما ذكرا بالغا عاقلا سليم البنية عادلا تقيا فاضلا عالما بالفقه الإسلامى وقادرا على القيادة . وإذا انحرف الحاكم عن الصراط المستقيم ، وجب تحذيره وإرشاده فإن أصر على انحرافه عزل ، ومن لم يحكم بما شرع الله فهو كافر(٢٦)(***) .

المجتمع النقى :

يجب أن تكون الأمة الإسلامية مجتمعا نقيا مؤسّسا على المبادىء « السلفية » . متّبعا لرسالة النبى (ﷺ) ولمنهج حياته المثالى ، وإيجاد مثل هذا المجتمع الفاضل من جديد يتطلب أتقياء يتمثلون فى حياتهم اليومية حياة النبى (ﷺ) وصحابته . والأسرة هى حجر الزاوية فى الهيكل الاجتماعى وفيها يكون

= المعاصرين، انظر : « العدالة الاجتماعية فى الإسلام » (القاهرة ، ١٩٦٤) . بعد تبنى عبد الناصر للاشتراكية العربية ، امتنع سيد قطب عن الكتابة عن الاشتراكية . وهكذا دفع تبنى عبد الناصر للاشتراكية سيد قطب إلى كتم دعوته إلى الاشتراكية كنوع من المعارضة للنظام .

(*) إطلاق مصطلحات « اشتراكى » أو « شيوعى » على النظام الإسلامى فى مجال العدالة الاجتماعية أو على موقف أبى ذر (رضى الله عنه) إطلاق غير موفّق ولا صحيح ، لأن هذه المصطلحات مشحونة بمفاهيم فلسفية يرفضها الإسلام . والذين يطلقون هذه المصطلحات على نظام الإسلام أو على بعض شخصياته هم غالبا من اليساريين المتمسّحين بالإسلام الراغبين فى تشويهه وخداع أهله ، أما غيرهم فهم إما غير واعين بجوهر الفرق بين الإسلام وهذه النظم الوضعية المادية ، أو كانت غفلة منهم .

(**) « إرادة الشعب » فى الإسلام رقابية وليست - كما فى النظم الوضعية - تشريعية ؛ وإن شرّعت ففى إطار الالتزام بما شرع الله .

(٢٦) محمد عبد السلام فرج ، « الجهاد : الفريضة الغائبة » (كندا ، د . ت) ، ص ١٥ - ١٩ ، ٤٥ - ٤٦ . وأيضا ، ميتشيل ، « جماعة الإخوان » ، ص ٢٤٦ - ٢٤٧ .

(***) إصدار حكم بالكفر على من لم يحكم بما شرع الله ليس بهذه السهولة ، وإنما دون ذلك تحقيق وتثبت من أمور كثيرة ، لأن الحكم بالكفر تترتب عليه أحكام قانونية كثيرة . (راجع : حسن الهضيبى ، « دعاة لا قضاة » ، القاهرة ١٩٧٧) .

الرجال فى موقع القيادة والمسئولية ، والنساء هن مصدر الحب والعطف[*] . الاختلاط بين الجنسين يجب أن يكون محكوما ، والنساء يلبسن الزى الإسلامى المحتشم ضمانا للوقار وتجنبا للإغراء المحتمل[٢٧] . القيم والأعراف الغربية مرفوضة لكونها دخيلة على الإسلام وثقافته .

وحدة النظرية والتطبيق :

وحّد النبى (ﷺ) فى شخصه بين رسالة الإسلام والعمل بها . ومن هنا ، فإن طريق الإسلام ليست منهجا صوفيا تأمليّا ، وإنما هو منهج عمل . والمذهبية (الايديولوجية) يجب أن توضع فى « منهج » متماسك للتنفيذ[٢٨] . هذا الالتزام بالحركية الدائمة يوجب تطبيق الشريعة على كل الأحوال الجديدة من خلال « الاجتهاد » المفتوح والموجّه ضد المؤسسة الدينية وسلطة الدولة . وعلى هذا فليس ثمة مكان للتقليد الأعمى للمواضعات ، وإنما تجديد للحيلولة دون قيام الفسوق والجاهلية[٢٩] .

الدعوة :

شكل النشاط فى نشر الدعوة واحدا من الملامح الأساسية للعقيدة الإسلامية منذ بدئها . وقد حَرَص الإسلام على نشر مبادئه فى العالم كله باعتباره عقيدة عالمية . وفى هذا المجال تعتبر الدعوة فرضا كفائيا وعينيا[٣٠] .

وفى الممارسة الأصولية تحمل الدعوة إلى الإسلام معنى خاصا . وإذا كان

(*) دور الزوجة فى الإسلام أوسع وأعظم من مجرد كونها مصدر الحب والعطف ، فهى شقيقة الرجل وربة البيت ومربية الأجيال ومطالبة بكل التكاليف التى يطالب بها الرجل من عقيدة وعبادات ومعاملات وواجبات اجتماعية .

(٢٧) فدوى الجندى ، « انفتاح التحجّب مع الأخلاقيات الإسلامية : الحركات الإسلامية المعاصرة فى مصر » ، دورية « مشاكل اجتماعية » ٢٨ : ٤ (أبريل ١٩٨١) : ٤٧٤ – ٤٧٥ . (إ.) ؛ وميتشيل ، جماعة الإخوان ، ص ٢٢٥ .

(٢٨) انظر : التأكيد على « برنامج » العمل فى : سيد قطب ، « معالم فى الطريق » (د . ت ، د . ن) ص ٧ – ٨ .

(٢٩) أبو الأعلى المودودى ، « مختصر تاريخ حركة الإحياء ... » ، ص ٣١ – ٣٤ .

(٣٠) محمد أبو زهرة ، « الدعوة إلى الإسلام » (القاهرة ، ١٩٧٣) ، ص ١٢٥ .

المسلمون التقليديون والأصوليون يشتركون فى الالتزام بالدعوة ، فإن الفروق الأساسية بينهم تكمن فى الأساليب والدوافع والأهداف المبتغاة بعملهم الدعوىّ .

التقليديون يعملون للدعوة بين غير المسلمين : النصارى واليهود والكفار وعبدة الأرواح وغيرهم . أما عند الأصوليين فتأتى هذه الفئات فى المرتبة الثانية على الأقل . أما تركيزهم فى التحويل والتجميع فهو على المسلمين التقليديين الذين يُدعون إلى اتّباع « الصراط المستقيم » .

الأصوليون العاملون داخل المجتمعات الإسلامية يستخدمون مجموعة وافرة من الأساليب الفريدة فى الدعوة التى تستهدف الأفراد والمجموعات . والإسلاميون ، الذين يشعرون أن لديهم الحقيقة المطلقة ، يقومون بالدعوة فى حماس وتوقّد ، وأحيانا علانية ، طبقا للملابسات السياسية . وقد وجدت هذه الأساليب براعة فائقة فى استخدامها على يد حسن البنا ومعاونيه ، الذين أرسوا النمط الذى أصبح قادة الحركة الجدد يتبعونه . والقائد الأصولى ، من منظور أنه رأس جماعة تؤمن بالاستبداد(*) ، ينصب اهتمامه على أمرين دعويّين : (١) تقوية إيمان أتباعه ليرفع مستوى الوعى لديهم ، (٢) اجتذاب أعضاء جدد لحركته . وقد أصدر حسن البنا ، قائد « الإخوان المسلمين » رسائل ليعرّف أتباعه بأهداف الجماعة وأنشطتها . كما قدم إرشادا للاتجاهات الروحية والعقلية والمادية فى حياة أعضائها . وكان كل عضو جديد يقسم قسم البيعة الذى يتضمن شعار « العمل ، الطاعة ، الصبر »[٣١] . وكان عنصر العمل يُقوَّى دائما عن طريق مشاركة الأعضاء فى التجمعات العامة احتفالا بالمناسبات الدينية والأحداث السياسية . وهذه التجمعات ، التى كانت تشبه الاجتماعات النصرانية الإحيائية ، كانت تدار فى أجواء مشحونة عاطفيا مع أناشيد وشعارات تولّد أحاسيس الوحدة والقوة والإخلاص الجماعى .

(*) لا محل للاستبداد ولا للطاعة العمياء فى منهاج الدعوة الصحيحة ، لأن الجميع – القادة والأتباع – يعملون طبقا لمبادىء وأصول إسلامية واضحة ، والطاعة والالتزام فى حقيقتهما لله ولشريعته وإلا فلا ، كما قال الخليفة أبو بكر : « أطيعونى ما أطعت الله فيكم فإن عصيته فلا طاعة لى عليكم » .

(٣١) ميتشيل ، جماعة الإخوان ...، ص ١٩٦ . بشأن تعليمات البنا إلى الدعاة ، انظر ، محمد شوقى زكى ، « الإخوان المسلمون والمجتمع المصرى » (القاهرة ، د . ت) ، ص ١٣٢ – ١٣٤ .

كذلك ، كانت التجمعات العامة تستخدم كوسيلة للتأثير ولضم أفراد جدد – وهو الهدف الثانى الدعوىّ للقائد . ومن أجل جذب الآخرين ، كان المتحدثون المعروفون بقوة تأثيرهم يختارون بشكل خاص ليستخدموا فنّهم الخطابى الإحيائى كدعاة ، وهم يختلفون عن « الخطباء » الذين يمثلون العاملين المعينين فى المساجد من قبل المؤسسة الإسلامية[٣٢] . وفى مناطق النفوذ الأصولى كثيرا ما كان الدعاة يحلون محل « الخطباء » الرسميين فى إمامة الصلوات ، حيث يصبح المسجد مركزا للتجميع[٣٣] . وقد أُنشىء قسم خاص لنشر الدعوة ودار للنشر للمحافظة على الالتزام المذهبى . كان المتحدثون يُختارون ، وكذلك الموضوعات ، بما يناسب الجماهير طبقا لوضعهم التعليمى والاقتصادى والاجتماعى والوظيفى . واستغلال الدعوة عند الجماعات الإسلامية اليوم يستند إلى تقاليد ممتدة ترجع إلى زمن النبى (ﷺ) والمجادلات التى دارت بين خلفائه . والواقع أن هناك وجوه شبه واضحةً بين الأساليب التى تستخدمها الجماعات الإسلامية المعاصرة ، والجماعات النضالية فى التاريخ الإسلامى مثل القرامطة والفاطميين . غالبا ما تتم الدعوة بشكل سرى على المستوى الفردى ، خاصة حين تكون الجماعة ذات ميل إلى التآمر[*] . وفى المجالات الأوسع كثيرا ما تستخدم الوسائل الحديثة كالأشرطة وأجهزة التسجيل .

الجماهير المستهدفة فى دعوة الإحيـــاء

إن عوامل الأزمة التى تولّد الأصولية الإسلامية تخلق أيضا تجمعات متميزة وغير متميزة ذات اتجاه معارض لسلطة الدولة . هذه المعارضة هى نتيجة للسخط

---

(٣٢) البهى الخولى ، « تذكرة الدعاة » (القاهرة ، ١٩٥٣) ، كلها .

(٣٣) أشرفت « الإخوان » فى منتصف الأربعينات على ٣٥ مسجدا فى القاهرة والجيزة ، انظر : زكى ، الإخوان ... ص ١٣٢ – ١٣٤ .

(*) الأصل فى الدعوة العلنية ، ويلجأ إلى السرية التامة أو الجزئية حين توجد أوضاع معادية يخشى منها على الدعوة . أما التشابه المزعوم فى الوسائل بين الجماعات الإسلامية المعاصرة وما سماه بالجماعات النضالية (قرامطة وفاطميين) فهو كاذب للتباين الجوهرى بين الفريقين فى المبادىء والغايات والوسائل . ومثله فى الزيف وصف « التآمر » الذى أطلقه المؤلف جزافا .

الشعبى المنتشر تجاه المجتمع والدولة . لكن يجب أن نلاحظ أن ظروف الأزمة تترك تأثيرات مختلفة على أفراد المجتمع وطبقاته . ومن البيّن أن هناك أنواعا معينة من الأفراد والكتل الاجتماعية أكثر حساسية من غيرهم تجاه واقع النظام القائم ، وذلك نتيجة أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية وتركيبتهم النفسية ، والعمر والتعليم والوظيفة .

وبسبب الاختلافات بين خصائص الأنظمة العربية وسياساتها ، توجد بعض الفروق من قطر إلى آخر بالنسبة للجماهير المستهدفة فى الدعوة الإحيائية . ومع ذلك ، فمن الممكن أن نميز بعض المجموعات والقطاعات الاجتماعية العامة التى تُظهر ميلا خاصا نحو المشاركة فى القضايا الإسلامية . كما يجب أن نلاحظ أن هذه الجماهير والجماعات المستهدفة غالبا ما تتداخل فى تركيبها .

الشباب :

الشباب فى البلاد العربية هو أكثر فئات المجتمع استجابة للدعوة الإسلامية . وهذا النوع يضم طلاب المدارس الثانوية والكليات والجامعات وخريجيها ، الذين لديهم الاستعداد ليصبحوا الأشد تحمسا من بين المشاركين فى الجماعات الإسلامية الداعية إلى العنف . وقد ساهمت مجموعة متنوعة من عوامل الأزمة فى إحداث شعور حادّ بالغربة عند الشباب العربى : فقدان الأمن النفسىّ والبطالة وضياع الهُويّة والظلم الاجتماعى وضياع الكرامة القومية فى مواجهة إسرائيل والغرب . وليس من المصادفة أن توجد نسبة عالية من الشباب فى عضوية الجماعات الأصولية النضالية . كما أنه من المهم أن طلاب الجامعات وخريجيها من ذوى التخصصات العلمية والتقنية أكثر قابلية للانجذاب إلى الأصولية فى مقابل أولئك المتخصصين فى الإنسانيات . فالأولون ذوو درجة عالية فى الدافعية والمثالية والقابلية للتحرك إلى الأمام[٣٤] . ويبدو أن هناك ثلاثة أسباب وراء طغيان الميل إلى الدراسات العلمية والتقنية بين الطلاب الأصوليين :

---

(٣٤) سعد الدين إبراهيم ، « تشريح الجماعات الإسلامية ... » ، مصدر سابق، ٤٣٧ — ٤٤٠ . (ا.) وانظر أيضا ، الدعوة (ديسمبر ١٩٨٢) : ٤٢ — ٤٣ . وعن انجذاب الشباب إلى الجماعات الإسلامية ، انظر ، طارق البشرى ، « سيبقى الغلو ما بقى التغريب » ، العربى (يناير ١٩٨٢) : ٥٨ — ٦١ .

١ – الرغبة فى اللحاق بالغرب علميا لتحييد تفوّقه الصناعى والحربى ؛

٢ – طلب التمكن من ميادين الدراسة (تقنية العلم) التى يعتقد أنها على الأقل تنطوى على نقل القيم الغربية إلى المجتمع المسلم ؛

٣ – جاذبية اليقين التي هى سمة أصيلة فى العلوم الدقيقة فى مقابل الطبيعة التحليلية والتخمينية المميزة للدراسة الإنسانية والعلوم الاجتماعية .

الوافدون حديثا على المدن :

إن مدّ الهجرة المستمر من الريف إلى المدن كان عاملا كبيرا من عوامل عدم الاستقرار فى الشرق الأوسط . كانت النتيجة هى نمو ضواحى كثيفة السكان حول المدن ، تتميز بنقص فى المساكن وبالبطالة وقلة الخدمات الاجتماعية . والأهم من ذلك الصدمة الثقافية التى يحدثها التمدن فى الوافدين الجدد . إنهم يمرون بتجربة « أزمة ثقافة » نتيجة انفصالهم عن الاستقرار الموجود فى أسرهم التى تنتمى إلى الطبقة الوسطى والدنيا – الوسطى فى المدن الصغيرة والقرى[٣٥] . وعليه ، فإن هؤلاء الأفراد يميلون ، فى المجتمع المدنىّ العام ، إلى أن يفقدوا موروثاتهم النفسية والاجتماعية حين تنهال عليهم قيم بيئة أجنبية عنهم . فى جو الوحدة الغريب والتفتّت الاجتماعى فى المدينة ، يحاول هؤلاء المدنيون الجدد أن يجدوا بيئة اجتماعية ملائمة ، ووسيلة للخلاص ، هى الانضمام إلى الجماعات الأصولية . إن الوضع فى المدينة يجعل من هؤلاء المدنيين الجدد عناصر ذات قابلية خاصة للتجنيد على أيدى الشخصيات الآسرة أو ممثليها .

السخط السياسى :

هذا الجمع غير المنظّم يضم بعض الأفراد والقطاعات فى المجتمع العربى من ذوى الوعى السياسى القوى ، ومن بينهم يمكن أن تظهر النخبة المعارضة . والغالب أن تتحرك معارضتهم للسلطة القائمة نتيجة السياسات الاجتماعية

---

(٣٥) تفيد التقارير أن تجنيد الأعضاء فى مصر يأتى من الطبقتين الدنيا والوسطى الدنيا الريفيتين ، انظر : سعد الدين إبراهيم ، « تشريح الجماعات الإسلامية » ، ص ٤٣٩ .

والاقتصادية والخارجية . هؤلاء المعارضون مجموعة كبيرة تضم الناصريين وحملة الأفكار القومية والمجموعات المعزولة سياسيا ودينيا واقتصاديا وضباط الجيش من الرتب الوسطى والدنيا وضحايا القهر الحكومي . والعناصر العسكرية بين هؤلاء تشكل أقوى مصادر العصيان الإسلامى المسلّح .

العناصر الوطنية التقليدية :

تضم القطاعات التقليدية فى المجتمع العربى صغار البورجوازيين وجماعات الموظفين العاديّين والبيروقراطيين وأصحاب المحلات والمهنيين والمدرسين والكتبة والحرفيين وصغار الملاك ، وهم يعارضون تذويب الروح الإسلامية تحت تأثير التغلغل الأجنبى سياسيا واقتصاديا واجتماعيا . هؤلاء أناس مخلصون فى تدينهم ، وتحولهم إلى الحركية الأصولية يأتى نتيجة تصورهم للخطر من قبل الدولة والعالم الخارجي . والغالب أنهم يرون الخطر يؤثر على شخصيتهم الدينية التقليدية ومصالحهم الاقتصادية معا . وقد أدت سياسات الدول العاملة ضمن إطار الاقتصاد العالمى إلى زعزعة الوضع الاجتماعى الاقتصادى للطبقات الوسطى العربية خلال العقد الأخير . لقد تقلّصت إلى حد كبير فرص التحرك أمام أفراد الطبقة الوسطى . بل الحق أنه أصبح من الصعب باستمرار على هذه الطبقة أن تحافظ على وضعها الاجتماعى والاقتصادى ، مما أدى إلى حال من الحرمان النسبى[٣٦] . فإلى جانب ضروب الإحباط التى أحاطت بعناصر الطبقة الوسطى أضيفَ اغترابهم الثقافى عن النخب السياسية والاقتصادية من « **المتغرّبين** » . وهذه الفجوة الثقافية قد عزّزها اتساع الفجوة الاقتصادية التى لا يستطيع أفراد الطبقات الوسطى تجاوزها على الرغم من مستواها التعليمى المرتفع نسبيا . وإذا كان التعليم العالى لم يسهم فى تحسين الوضع الاقتصادى ، فإنه قد أسهم ، بما لا مثيل له فى التاريخ ، فى زيادة حدة الوعى الاجتماعى بين قطاعات كبيرة من الطبقة الوسطى العربية . ومن هنا كانت شدة حساسية أفرادها للظلم الاجتماعى الاقتصادى وللاعتداء الثقافى الغربى على هويتهم الإسلامية .

---

(٣٦) حسن حنفى ، الوطن (١٩٨٢/١١/٢٨) .

الطبقات الدنيا :

يتكون جمهور العامة من ثلاثة أصناف رئيسية : الفلاحين الفقراء والبدو والفقراء من سكان المدن . ويطلق على هذه الطبقات الدنيا اسم « المستضعفين » والمضطهدين والمحرومين . هناك صفتان تجعلان من هذه الطبقة مصدرا خصبا للتجنيد من أجل القضية الأصولية . فأولئك « المستضعفون » – لكونهم أشد القطاعات تمسّكا بالتقاليد – يحافظون على التزام عميق ودائم بالإسلام . وهذا العامل ، مع وضعهم الاجتماعى الاقتصادى المتدنّى ، يجعلانهم أكثر استعداد لتقبّل الرسالة الإسلامية . ومن الأمثلة المهمة للمستضعفين « الإخوان » المحاربون فى السعودية وجماهير أنصار « الخمينى » . وفى جو الالتهاب الثورى ، يقدّم المستضعفون ، ومعهم الشباب والعناصر الوطنية من الطبقة الدنيا والوسطى ، التأييد الجماهيرى والوقود اللازم لمحاولة الاستيلاء على السلطة من قبل العسكريين وأنصارهم من المدنييّن .

هناك – كما أشرنا من قبل – مجموعة من الفروق ، فى نطاق القطر الواحد ، بين الجماعات الساخطة التى أظهرت توجّهاً إسلاميا قويا . ويصدق هذا ، بصفة خاصة ، على القطاعات الوسطى التى هى العمود الفقرى لمعظم الجماعات الأصولية فى العالم العربى . وتشير الدلائل إلى أن الفروق فى بناء الحكومات العربية وفى سياساتها الداخلية قد كان لها تأثيرات متباينة على مختلف قطاعات الطبقة الوسطى . فعلى سبيل المثال ، كان لسياسات « البعث السورى » آثار ضارة على مصاير الطبقة البرجوازية الصغيرة من أهل المدن من السنة ، ثم ازدادت الفجوة نتيجة الهيمنة الاجتماعية والسياسية للأقلية العلوية[٣٧] . ومن هنا قامت حركة المعارضة الإسلامية ، أساسا ، على الطبقة الوسطى من أهل المدن السنّة .

---

(٣٧) فْرِد هـ . لوصَنْ ، « الأسس الاجتماعية لانتفاضة حماة » تقارير MERIP (نوفمبر/ديسمبر ١٩٨٢) : ٢٢٤ – ٢٢٨ .

أما فى مصر فالموقف مختلف حيث أن الطائفية من النوع السورى غير موجودة . والنتيجة أن أصولية الطبقة الوسطى المصرية إنما نتجت أساسا من سياسات الحكومة الاقتصادية والثقافية والخارجية . بل إن القطاع الذى تضرّر أكثر من غيره من أبناء الطبقة الوسطى فى مصر هو – خلافا للتجربة السورية – المستوى الأدنى من هذه الطبقة من أهل الريف وتفرعاتهم فى المدن . وفى تونس ، من ناحية أخرى ، نجد أن الجماعات المتضررة والتى أظهرت توجهات أصولية أكثر تباينا فى عناصرها من تلك التى فى سوريا ومصر . يشمل هؤلاء البرجوازية التقليدية ورجال الأعمال والملاك الذين تأثروا بمصادرات عام ٦٢ – ١٩٦٩ ، وعناصر القطاع الأدنى من الطبقة الوسطى ؛ وكان متوسط عمر النضاليين التونسيين ما بين ٢٠ – ٣٠[٣٨] . وسوف يأتى مزيد من التفاصيل لهذه المسألة فى الجزء الثانى .

إغراء البديــل الإسلامــى

من الممكن أن نلخص الخصائص الأساسية للبديل الإسلامى التى تساهم فى قوة جذبها على مستوى العامة . إن الأصولية الإسلامية ، كمذهبية :

١ – تضفى هوية جديدة على حشد من الأفراد الشاعرين بالعزلة والذين فقدوا روابطهم الاجتماعية والروحية .

٢ – تحدّد – بلغة واضحة – نظرة المؤمنين إلى العالم عن طريق تحديد مصادر « الخير والشر » .

٣ – تقدم صيغا جديدة لمواجهة البيئة الصعبة .

٤ – تقدم مذهبيةً معارضةٍ ضد النظام القائم .

٥ – تمنح إحساسا بالكرامة والانتماء وملجأ روحيا من حالة الشك .

---

(٣٨) زهير داودى ، « الإسلامية والسياسة فى تونس » ، دورية : « شعوب البحر المتوسط » ٢١ (أكتوبر – ديسمبر ١٩٨٢) (ف.) : ١٥٨ .

٦ – تَعِد بحياة أفضل فى حياة مثالية إسلامية قادمة ، ممكنة على الأرض ويقينا فى الآخرة .

تنبع قوة الجاذبية لدى الجماعات الإسلامية من نجاحها فى الجمع بين النظرية والتطبيق من خلال محاولتها تنفيذ التصورات الاعتقادية للمذهبية الأصولية فى واقع وجودها الجماعى . وبالتحديد ، تقدم الجماعات الإسلامية :

١ – الاحساس بالأخوة فى مجتمع المؤمنين .

٢ – وظائف محددة يقوم بها الأفراد الأعضاء ، وبفضلها يحددون « مواقعهم فى الحياة » وتعطيهم احتراما للذات ؛

٣ – التعاون والاعتماد على النفس فى الأوضاع الاجتماعية مثل الرعاية الصحية والخدمات الاجتماعية والمساعدات المالية .

٤ – قناة للحركة السياسية تَعِد فى النهاية بتغيير المجتمع « الآثم » طبقا للتصورات الإسلامية .

إن قوة المذهبية الإسلامية على جذب الأتباع لَتظهر فى قدراتها على القيام بالوظائف الاجتماعية والسياسية والنفسية الهامة التى لا تقوم بها السلطة . وهذا الفراغ الناشىء فى مجالى التطور الاجتماعى الاقتصادى والتكيف المجتمعى قد ملىء بالمذهبية الإسلامية وإمكانياتها التزويدية . وعلى هذا ، فإن الأصولية الإسلامية تقدم وصفات بديلة لعلاج الأمراض الاجتماعيّة والنجاة من الاغتراب فى بيئة مضطربة . وتستطيع المذهبية الإسلامية ، كمنهج عملى ، أن تستوعب الساخطين وأن تقدم مهربا من السياسة للباحثين عن خلاص روحى .

المستهدفون الأساسيون للدعوة الأصولية – الشباب ، المدنيون الجدد ، الناقمون سياسيا ، التقليديون والطبقات الدنيا – هم ممن ظهر لديهم بالفعل قابلية واضحة لـ « الرسالة » . لكن ، فى هذه المرحلة الحاضرة من التطور ، أصبح اللجوء الصريح إلى الحركية والعنف أمرا نادرا . ومع ذلك ، فكل الدلائل تشير إلى أن عملية التسييس الإسلامية مستمرة بمعدلات مختلفة بناء على حالة الجماعة

وطبيعة الحكم . وسوف يقدم الجزء الثالث الظروف والملابسات التى يحتمل أن تسرّع من عملية الانتقال من الأصولية السلبية إلى الحركية(*) .

مؤشرات الأصوليـة الإسلاميـة

إن تحليل مؤشرات السلوك الأصولى يتضمن عملية صعبة من التحديد والتقييم . والمهمة الأولى هى التفرقة بين المسلمين التقليديين الذين يمارسون دينهم بدرجات متفاوتة من المحافظة ، والمسلمين الأصوليين بنوعيهم السلبى والمتطرف . والمهمة الثانية هى التمييز بين الأصولية السلبية والمتطرفة . وهذه المهمات تتطلب تدريبا على التعقل فى الحكم من جانب الباحث ، نظرا للاندماج الخاص والاستمرارية بين الأشكال المختلفة للممارسة الإسلامية .

الأصوليـة السلبيـة

المظاهر الواضحة للعودة إلى أنماط الحياة الإسلامية أصبحت بشكل متزايد نمطا سلوكيا منتشرا فى المجتمع العربى . والدليل على السلوك الإسلامى الواضح الفردى والجماعى يمكن أن نراه فى كل جوانب الحياة اليومية . ومما يجب أن نؤكد عليه أن الاتجاه القوى نحو الروح الإسلامية لا يعنى بالضرورة حركية إسلامية عامة . إنه بالأحرى أصولية سلبية سياسيا فى كثير من الحالات ، تتّسم بسمات تتفاوت فى الوضوح قوة وضعفا . وتشمل صفات هذه الفورة الإسلامية الغنية اجتماعيا وروحيا ما يأتى :

١ - أداء الصلوات الخمس فى المسجد بانتظام .

٢ - المحافظة على أداء الأركان الخمسة : الشهادة والصلاة والصيام والزكاة والحج .

(*) غاية الحركة الإسلامية الصحيحة أخذ الإسلام والحياة بالمفهوم الشامل الذى لا يفرق بين السياسة وغيرها ، وجعل كل مسلم يحمل مسؤوليته عن حياة المجتمع كلها طبقا للإمكانيات والملابسات . ولا يمكن - فى المفهوم الإسلامى الصحيح - أن يكون هناك « خلاص روحى » مع القعود عن واجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

٣ – العمل على الأخذ بحياة مثالية مع درجة واضحة من اجتناب ما حرّمه القرآن ، مثل اجتناب الخمر والخنزير والرفض الواعى للعادات الاجتماعية والجنسية الغربية .

٤ – التأمل الدينى وقراءة القرآن والكتابات الإسلامية بانتظام .

٥ – المشاركة فى الأنشطة الجماعية التى تنظمها الجمعيات الدينية داخل المسجد وخارجه . وتُفضّل المساجد الأهلية على المساجد الحكومية .

٦ – المشاركة فى جمعيات الخدمات الذاتية والتعاون فى الحىّ التى تقدّم الرعاية الصحية والغذاء والخدمات الاجتماعية ، خاصة إلى الفقراء .

٧ – تربية اللحية الكاملة وقص الشارب كعلامة على الإخلاص والتقوى[*] ، وكثيرا ما يُلمح تقصير الشعر .

٨ – ارتداء ملابس معينة ؛ فالرجال يلبسون « الجلابية » التى لا تستر القدم ؛ والنساء يلبسن ملابس فضفاضة تغطى الجسم كله أو أُزُرا (تَنّورة) طويلة وأحيانا غطاء للرأس[٣٩] .

هناك تنوّعات على امتداد القطر فى المظهر والملبس لكل من الرجال والنساء . فمثلا ، فى حالة مصر ، ترتدى المحافِظات من الأصوليات غالبا نقابا ، على حين تكتفى أخريات بغطاء بسيط للرأس .

الأصوليـــة الحركيـــة

تنطبق المواصفات السلوكية السابقة على القطاع العام من المسلمين الأصوليين الذين لا يظهرون حركية سياسية ما لم تكن هناك « فتنة » – إثارة من

(*) المسلم يلتزم بما يعلمه من أمور الإسلام واجبات أو سننا طاعة لله ورسوله وليس للإعلان عن إخلاصه وتقواه ، وإلا وقع فى كبيرة الرياء وحبط عمله .

(٣٩) ف . الجندى ، « الحجاب » ، ص ٤٦٥ – ٤٨٥ . وبخصوص الصفات السلوكية للحركيين ، انظر : أحمد كمال أبو المجد ، « العربى » (يناير ١٩٨٢) : ٣٦ – ٤٠ .

الدولة أو من المجتمع ككل . وبينما تبقى الجماهير الأصولية ، فى الأحوال العادية ، سلبية سياسيا ، نجد الحركيين من بينهم يأخذون بأنماط سلوكية متميزة ضمن مجموعات منظمة بإحكام . وعلى كل حال ، فمن الصعب ، فى كثير من الحالات ، إن لم يكن مستحيلا ، أن تفرّق بين الأصوليين النضاليين والسلبيين ، اللهم إلا فى المواقف التى تتبدّى فيها السمات التالية :

١ – من المتوقع أن يتبع الأصوليون الحركيون الأنماط السلوكية المميّزة للأصوليين السلبيين (١ – ٨ سابقا) ، مع درجة أعلى من القوة والمجاهدة .

٢ – يميل الأصوليون الحركيون إلى السكن فى مناطق معينة ، وفى حالات خاصة يعتزلون مكانيا واجتماعيا جمهور المسلمين وحتى الأصوليين السلبيين .

٣ – يميل الأصوليون الحركيون إلى التردد على مساجد معينة توفر لهم ما تحتاجه دعوتهم الخاصة . وعلى العموم ، فمن المعروف عنهم أنهم يحضرون صلاة الفجر بهدف التنسك وصلاة الجماعة . وتوفر لهم المساجد التى يقل روادها فى الفجر فرصة للقاءات الخاصة لتنظيم وتخطيط أنشطتهم . وتذهب بعض المجموعات الحركية المعينة إلى مساجد خاصة ينفق عليها المؤمنون دون المساجد التى تديرها وتنفق عليها السلطات .

٤ – أحيانا ، يتورّط الحركيون ، خلافا للأصوليين السلبيين ، فى أعمال عنف « تطهيرية » موجهة ضد أماكن اللهو المحرم كالنوادى الليلية والفنادق ودور السينما والشخصيات الحكومية البارزة(*) .

المؤشرات العامة للسلوك الجماعى

بالإضافة إلى المؤشرات السلوكية المذكورة سابقا ، يمكننا أن نتعرف على نمط آخر من المظاهر الجماعية للأصولية التى أصبحت ملحوظة بشكل متزايد فى العقد الأخير :

(*) مثل هذه الحوادث لا يفعلها من يريد الإصلاح الحقيقى والشامل لأنها تعكر عليه مسيرته ، وإنما يفعلها أفراد قليلو الوعى بحقيقة العمل للإسلام أو تفتعلها بعض الجهات لإيجاد ذريعة لضرب الإسلاميين .

١ – بناء المساجد : تزايد هذا بشكل سريع على امتداد العالم العربى ، نتيجه أربعة مصادر تمويلية : المنح الحكومية ، تبرعات الأغنياء من الأفراد ، مساهمات المؤمنين ، والمساعدات الخارجية من الحكام العرب أغنياء البترول .

٢ – برامج الإذاعة والتلفاز : أصبحت هناك زيادة ملحوظة فى البرامج الإسلامية ، وقطع برامج الاذاعة والتلفاز لإذاعة أذان الصلاة .

٣ – الاحتفال بالأعياد : يحتفل بالأعياد الكبرى والصغرى بحماس واضح وكذلك بالمناسبات والتقاليد الدينية .

٤ – ارتياد المساجد : يتزايد باستمرار معدّل الحضور فى المساجد لكل من الجنسين .

٥ – الصحافة : يتزايد فى الصحف ظهور المقالات والتعليقات حول الموضوعات الإسلامية ، بالإضافة إلى صفحات خاصة مخصصة للإسلام فى أعداد الجمعة .

٦ – زيادة الإضاءة فى المساجد أثناء الليل .

٧ – الكتابات الإسلامية : حدثت زيادة لم يسبق لها مثيل فى طبع المصحف والكتب التى تتناول الدين والتاريخ الإسلامى .

٨ – عرض نسخ من القرآن بكثرة فى البيوت والمكاتب والمبانى الحكومية والسيارات وسيارات الأجرة .

٩ – الشعارات الإسلامية : تعرض الشعارات الإسلامية فى المبانى العامة ، والبيوت والسيارات والجرارات ووسائل النقل العام والصحف والتلفاز وفى الشوارع(٤٠) .

---

(٤٠) حسن حنفى ، « وكانت النكسة نقطة تحوّل » ، الوطن (٢٠/١١/١٩٨٢) : ٥ .

المؤشرات اللفظية للسلوك الجماعـــى

هناك طريقة أخرى لنتبين مظاهر الأصولية من خلال التعرف على الكلمات الأساسية والشعارات والتعبيرات التى يستخدمها المتحدّثون والكتّاب الإسلاميون بكثرة . إن للأصولية الإسلامية ، فى الواقع ، مصطلحاتها الخاصة والمتخصصة وشعاراتها كما هو الحال فى الأديان الأخرى والمذهبيات . وهذه المصطلحات فى نظر المؤمن تمثل منظومة مذهبية من الكلمات تساعد على إحداث تجانس فى معتقداتهم وتُحرّك العواطف والفعل . بل إن لغة الأصولية تشكل نظرة المؤمنين إلى العالم ، ومن ثم تصوراتهم للحقيقة . وهناك أمثلة من هذه المصطلحات :

الجاهليـــــــــة : المجتمع الجاهل والآثم المكون من غير المسلمين بالإضافة إلى المسلمين الذين لا يتبعون « الصراط المستقيم » كما هو الحال فى عصر ما قبل الإسلام .

فســــــــــاد : الفساد الأخلاق فى المجتمع ، خاصة بين النخبة الحاكمة وأنصارهم فى القطاع الاقتصادى .

توحيــــــــــد : الإيمان بوحدانية الله ، فى مقابل « الشرك » ، وهو الإيمان بوجود « شركاء » فى الألوهية .

اكتنـــــــــاز : تكديس البضائع والثروات بما يتعارض مع مصالح المجتمع المسلم .

مكــــــــروه : كراهية المؤمنين للسلوك غير التقىّ .

افتـــــــراء : اتهامات زائفة .

كافـــــــــر : غير مؤمن . بالنسبة للأصوليين المتطرفين يطبق المصطلح على غير المسلمين بما فيهم النصارى واليهود بالإضافة إلى النمط السائد من المسلمين(*) .

(*) القول بكفر النمط السائد من المسلمين ترفضه الحركة الإسلامية الصحيحة ؛ والذين قالوا به إنما هم أفراد محدودون وجدوا فى ظروف خاصة ، ولكن أجهزة الإعلام الرسمية ضخمت من حجم هذه المقولة وسحبتها – كذبا – على بقية الإسلاميين كلون من الحرب عليهم . (انظر : الهضيبى ، دعاة لا قضاة) .

أعداء الله والإنسان :

قوى الشر والظلام والجاهلية :

فنّ الموت : الاستعداد للتضحية بالحياة كشهيد فى سبيل « الجهاد » .

خرافة :

بدعة :

« المؤمن القوى خير من المؤمن الضعيف » .

طاغوت :

ملحد :

ضالّ :

زنديق :

﴿ نصر من الله وفتح قريب ﴾ :

الظَّلَمة : الظلم عند الإشارة إلى أعمال الحكومة والفئات المستغلّة .

المساكين :

الفقراء

المفسدون فى الأرض

تبذير

يحلّلون الحرام ويحرّمون الحلال : .. إشارة إلى « العلماء » وأحكامهم لتأييد سياسة الحكومة .

وأخيرا ، فمن المفيد أن نقتبس شعار « الإخوان المسلمين » المصرية :

« الله غايتنا ، والرسول زعيمنا ،

القرآن دستورنا ، والجهاد سبيلنا ،

الموت فى سبيل الله أسمى أمانينا ،
الله أكبر ، الله أكبر »[٤١] .

(٤١) ميتشيل : « جماعة الإخوان المسلمين » ، ص ١٩٣ - ١٩٤ .

٥ – تصنيف الجماعات الإسلامية وردود فعل الدولـة

إن تكاثر الجماعات الأصولية فى البلاد العربية وفى العالم الإسلامى الأكبر أصبح حقيقة حياتية فى السنوات الأخيرة . وعلى الرغم من وجوه الشبه الأساسية فى القيم والمعتقدات والتوجّه ، فإن هناك تباينا واضحا بين هذه الجماعات والمجموعات .

ونظرا للسرية الموجودة عند كثير من المنظمات الإسلامية ، فإن من الصعب ، إن لم يكن من المستحيل غالبا ، جمع معلومات دقيقة عن صفاتهم . والمعروف من هذه الجماعات للعلماء الغربيين والمتخصصين فى تناول هذا الموضوع عدد محدود جدا . فى الواقع ، يوجد فى كل بلد عربى عشرات من المنظمات الأصولية العاملة علانية أو سرا سعيا وراء تحقيق أهدافها السياسية والاجتماعية والروحية . وقد يصل التقدير المتحفّظ لعدد الجماعات الأصولية النشطة فى العالم العربى إلى عدة مئات ، يقدم الملحق – ١ هنا إحدى وتسعين منها . ويجب أن نلاحظ أن الطرق الصوفية والجمعيات الخيرية والإسلامية العامة مستبعدة كلها تقريبا من هذه العينة .

صورة إجماليـة للجماعات الأصوليـة

تقدم الإحدى والتسعين جماعة إسلامية هنا صورة مجمّعة للمجموعات النشطة والمنظمة من الحركة الأصولية فى العالم العربى . ويجب أن نؤكّد أن المعلومات المقدمة هنا بعيدة جدا عن الكمال ، وأن من الضرورى أن يستمر البحث حتى نحصل على صورة مكتملة للواقع الإسلامى فى المنطقة العربية . استُخلصت المعلومات الخاصة بالإحدى والتسعين جماعة من حوالى مئتى

مصدر – صحف ونشرات وكراسات ودوريات وكتب بالعربية والفرنسية والإنجليزية والفارسية ومن مقابلات تمّت مع أكثر من أربعة وعشرين شخصا من ذوى العلم من الشرق الأوسط ومنهم أعضاء فى جماعات إسلامية . كانت المطبوعات السرية مصدرا لا يقدَّر . وقد عُرضت كل معلومة على أكبر عدد ممكن من المصادر ضمانا لأقصى درجة من الدقة .

وفيما يلى تحليل إجمالى لاثنى عشر جانبا من هذه الجماعات .

أسماء الجماعـات الإسلاميـــة

فى معظم الحالات يختار مؤسس الجماعة اسمها ، باستثناء تلك الأمثلة التى تطلق فيها السلطة وأجهزة الإعلام اسما بديلا على الجماعة . مثلا ، فى مصر ، يعرف « حزب التحرير الإسلامى » فى أجهزة الإعلام باسم « جماعة الكلية الفنية العسكرية » ، و« جماعة المسلمين » باسم « التكفير والهجرة » .

وغالبا ما يعكس اسم الجماعة المعينة أهدافها وتوجهها المذهبى والطائفى . وعلى هذا ، فكلمة « فاطمى » و« زينب » تشير إلى منظمات شيعية ، حيث أنها تشير إلى « العائلة المقدّسة » – إلى زواج الخليفة على بفاطمة ابنة النبى (ﷺ) وابنتهما زينب . ومن الجدير بالنظر أن معظم الجماعات المرتبطة بجماعة الإخوان المسلمين المصرية يستخدمون لفظ « إخوان » . وتؤثر الجماعات المصرية اسم « جماعة » أو« جمعية » ، على حين يبدو أن الشيعة مولعون باسم « حزب » . تعمل بعض الجماعات تحت أكثر من اسم لتضليل السلطات .

كذلك تعكس الأسماء التى تختارها الجماعات الإسلامية سعيهم لتقوية شرعيّتهم الدينية . ومن هنا يكثر استخدام بعض التراكيب والمصطلحات لتعطى انطباعا بالأصالة التاريخية والدينية . ومن هذه :

حزب الله . الإخوان . الفتح . الحق . الجهاد . جنود الله . التحرير الإسلامى . المجاهدون . الدعوة . التوحيد .

خلفيــة العضويــة

تشير كل الدلائل إلى أن الأصولية موجودة بوضوح بين كل قطاعات المجتمع ، من أعلى الطبقات إلى أدناها . لكن المصادر الرئيسية للتجنيد من قبل المنظمات الإسلامية هى الطبقات الدنيا والدنيا - الوسطى والوسطى ، والتى تتكون من صغار البورجوازيين من سكان المدن ومن الوافدين الجدد على المدينة من الفلّاحين والريفيين . وثمة أهمية خاصة لطلاب الكليات والجامعات الكبيرة فى المدينة ممن ترجع أصول الكثيرين منهم إلى أسر من المدن الصغيرة أو من قرى الريف . والنسبة الكبيرة فى الجماعات الإسلامية المكونة من الطلاب والشباب تعزّز القوة المستقبلية للجماعات الأصولية فى مواجهة المؤسسات والنخب الحاكمة . وهذه الظاهرة تؤكد الإفلاس السياسى للسلطات وفشلها فى إقامة برامج فعالة للتكيف الاجتماعى يمكنها اجتذاب ولاء هؤلاء الشباب . أما مصادر التجنيد الأخرى من العاملين فتشمل أصحاب المحلات والعمال والمدرسين والجنود وموظفى المكاتب والمهندسين والأطباء وأبناء القبائل وضباط الجيش من أصحاب الرتب الوسطى .

النضاليــة والمذهبيــة

الأغلبية (٧٥٪) من الإحدى والتسعين جماعة إسلامية فى العيّنة حكمنا عليهم بأنهم « نضاليون » نظرا لتوجههم الثورى وسِجِلّهم فى العنف . ومن الاستثناءات البارزة جماعة « الإخوان المسلمين » المصرية ، وفصيلة دمشق من « الإخوان » السوريين حتى عام ١٩٨٠ ، وعدد من الأحزاب السودانية ، وبعض الجماعات الإسلامية فى الخليج ولبنان والمغرب . فمثلا ، « الحركة الوطنية الإسلامية » فى لبنان « معتدلة » جدا ، إذ يتولى قيادتها مجموعة من رجال الدين والسياسيين الذين يهيبون بالوعى الإسلامى للشعب أن يحافظ على وحدة الجماعة ضد المارونيين المسيطرين . لكن فى أوقات الأزمات التى يخلقها القهر الحكومى أو الانهيار الاقتصادى أو الهزيمة أمام إسرائيل ، يحتمل أن تذوب الفواصل بين

الدرجات الوسطى والعليا من النضالية ، حيث أن الأصوليين السلبيين أو المجانبين للعنف سيتحركون نحو النضالية . وفى النهاية ، يبدو أن هناك علاقة عكسية بين حجم هذه الجماعات ونضاليتها ؛ فكلما كبرت الحركة كانت أنشطتها أكثر علانية ونضاليتها أقل . بل إن الحركات المستقرة تضم أعضاء أقدم يأخذون بالمستويات الأدنى من الحركية . والفرضيتان الأخيرتان تتمثلان بوضوح فى جماعة « الإخوان المسلمين » المصرية وعدد من التنظيمات الإسلامية فى السودان والمغرب .

أما فى إطار المذهبية ، فإنه توجد فروق بين النظم العَقَدية والممارسات فى الجماعات الإسلامية . فالجماعات الأحدث والأكثر نضالية تميل إلى التأكيد على « الجهاد » بالقوة كأولوية دائمة ، على حين لا تلجأ الجماعات الأخرى إلى « الجهاد » إلا كوسيلة حين يبدو لها أن اللجوء إلى العنف أنفع لقضيتها . وهناك جماعات إسلامية أخرى تؤكد على الدعوة والعمل الاجتماعى الجماعى والاعتماد على الذات اقتصاديا كوسيلة لإعداد أنفسهم لأى مواجهة محتملة مستقبلا مع الدولة . زيادة على هذا ، تحبّذ جماعات أصولية معينة ، مثل « التكفير والهجرة » ، التنظيم المركزى والحياة فى تجمعات يعزلون بها أفرادهم عن المجتمع الواسع . ومن الضرورى ، فى النهاية ، أن نفرّق بين الجماعات « المنغلقة » (Primitivist) و« المتفتّحة » (Adaptationist) . فالمنغلقة ، مثل « التكفير » فى مصر و« الإخوان » فى السعودية يصرون على التقليد التام لأنماط الحياة فى مجتمع النبى (ﷺ) . فى مقابل هؤلاء يأتى « المتفتّحون » ، مثل « الإخوان المسلمين » ، الذين يميلون إلى تقبل الأفكار والسلوكيات الحديثة المنتقاة ضمن إطار مذهبيتهم ومنهج سلوكهم .

الهويـــة الطائفيـــة

الغالبية العظمى من الجماعات الإسلامية فى العالم العربى سنية ، كما يظهر فى (ملحق – ١) ، (٨٠٪) . وهذه النتيجة تعكس الانتماء السنى الساحق لغالبية العرب . الاستثناءات الرئيسية تتمثل فى الجماعات « الاثنا عشرية » فى العراق التى تدعى أنها تمثل أغلبية الشيعة والحركيين الشيعيين فى لبنان والسعودية

والخليج . ولا يوجد فى جماعات العينة من يمثل الأباضية أو الزيدية أو الغلاة : الإسماعيلية ومؤلهة على (Ali Ilahis) والعلويين والدروز .

القيادة : الآسرة/الإدارية (البيروقراطية)

بالنظر إلى هذا الوضع السرى أو شبه العلنى تبقى قيادة بعض الجماعات الأصولية مجهولة . وبشكل عام يغلب على مؤسّسى الجماعات الإسلامية أن يكونوا من نوع الشخصيات « الآسرة » ، على حين يكون أخلافهم من النمط « الإدارى » ممن يعملون من خلال قيادة جماعية . وتضم قائمة المؤسسين « الآسرين » شخصيات قوية مثل حسن البنا (الإخوان المسلمون) ؛ وآية الله باقر الصدر (حزب الدعوة ، العراق) والإمام موسى الصدر (أمل ، لبنان) وشكرى مصطفى (التكفير والهجرة) وصالح سرية (حزب التحرير الإسلامى) وجهيمان العتيبى (الإخوان ، السعودية) . ومن الشخصيات « الإدارية » : عمر التلمسانى (الإخوان المسلمون ، مصر) والشيخ حسن خالد (الحركة الإسلامية الوطنية ، لبنان) ونبيه برى (أمل ، لبنان) والقيادات الجماعية للإخوان المسلمين فى سوريا والأحزاب السودانية والجماعات الإسلامية المغربية . ويبدو أنه كلما كانت الحركة أحدث كان الأكثر احتمالا أن تقودها شخصية آسرة تتخذ لنفسها لقب « أمير » أو « إمام » أو « مرشد » أو « مهدى » . وفى جدول – ٢ بيان للتحول من الشخصيات المؤسسة الآسرة إلى الشخصيات « الإدارية » التى تتابع المسيرة .

جدول – ٢ : أنواع القيادة الإسلامية

النوعية « الآسرة »	النوعية « الإدارية »
ابن عبد الوهاب	آل الشيخ
محمد أحمد المهدى	عبد الله ؛ الصادق المهدى
البنا	التلمسانى
السباعى	العطار/حوّى/سعد الدين
باقر الصدر	باقر الحكيم/محمد الشيرازى/هادى المدرّسى
موسى الصدر	نبيه برّى

وتشير الصورة الشخصية للقادة الأصوليّين ، بشكل عام ، إلى خلفيات هامشية(*) وإحساس قوى بالغربة عن المجتمع ودافع لا يقاوم فى التعويض عن المعاناة الشخصية والحرمان عن طريق العمل على تحطيم النظام القائم أو العمل على تحويله جذريا . ومن السهل أن نجد خصائص الهامشية والغربة والرغبة فى التغيير الشامل عند ابن عبد الوهاب والمهدى السودانى والبنا وقطب ومصطفى وسرية وموسى الصدر وباقر الصدر والعتيبى(**) . ومن الملامح الهامة فى القيادة الإسلامية الخلفيةُ الصوفية لعدد من القادة التى تحولت إلى نضالية سياسية – روحية تحت تأثير المعاناة الشخصية وظروف الفتن . ومن بين أولئك الذين بدأوا كصوفيين لكنهم تحوّلوا إلى الحركية المهدى السودانى وحسن البنا وسعيد حوّى من « الإخوان المسلمين » السوريين .

(*) Marginal background ، لعله يعنى أن الشخصية كانت غير معروفة جماهيريا قبل تأسيس الجماعة .

(**) هذا التحليل لا دليل عليه بل يرفضه الواقع . وهو إن صح بالنسبة لقادة الأحزاب والمنظمات الدنيوية فإنه غير صحيح بالنسبة إلى المخلصين من قادة الحركة الإسلامية الأصيلة ممن قاموا من منطلق القيام بالواجب نحو ربهم وأمتهم ، وليس من دوافع نقص أو انتقام كما يزعم هذا التحليل .

يقول البنا : « وقفت نفسى منذ نشأتُ على غاية واحدة هى إرشاد الناس إلى الإسلام قولا وعملا » . (رسالة المؤتمر الخامس، الرسائل ، د. ت، ص ٢٣٩). وهذا أمر مقرر فى كتابات الإسلاميين الجادين .

مبشرون بالخلاص وبالعهد الذهبي(*)

في الإسلام ، كغيره من الأديان ، توجّه إلى ترقّب العصر الذهبي يتركز حول وعد بظهور مخلّص منتظر . وإذا كانت فكرة المخلص - المهدى - قد نالت أهمية دينية كبيرة عند الشيعة ، فإنها ، أيضا ، جزء من النظام الإيماني عند السنة ، حيث وردت فى حوالى خمسين حديثا متواترا(*)(١) . ومن المهم أن فكرة المهدى لا تزال تجد تعبيرا معاصرا عنها لدى الأصوليين الإسلاميين . ويمكن أن نرى هذا لدى عدة جماعات فى (ملحق - ١) ، بالإضافة إلى الحالات التاريخية (جدول - ٣) .

جدول - ٣ : القيادة « المهدية » في الإسلام

الاسم	الحركة	المكان
محمد بن تومرت (١١٣٠)	الموحّدون	شمال أفريقيا
ابن فَلاح المُشَعْشَعى(١٤٦٢)	المُشَعْشَعون (شيعة)	خوزستان
محمد أحمد (١٨٧٩)	المهدية	السودان
شكرى مصطفى (١٩٧٥)	التكفير والهجرة	مصر
محمد بن عبد الله القحطانى (١٩٧٩)	الإخوان	السعودية
طه السماوى (١٩٨١)	جماعة المسلمين للتكفير(**)	مصر
المهدى العربى (١٩٨٢)	العصبة الهاشمية(**)	مصر

(*) Millenarian and Messianists

(١) أنظر : دورية « الهلال الدولية » (إ.) (١ - ٥ أكتوبر ، ١٩٨٠) حيث تجد قائمة بأكثر من ثلاثين مرجعا دينيا عن « المهدية » .

(**) الزعم بأن فكرة المهدى وردت عند السنة فى حوالى خمسين حديثا متواترا زعم باطل ، وليس عندهم . كذلك ، مبدأ انتظار المهدى أو المخلص وإن آمنوا بما ورد « عندهم » بشأنه . الأساس عندهم هو وجوب العمل بكل الطاقة لمواجهة الواقع فى أى زمان أو مكان لإقامة شرع الله . وادعاء « المهدية » لا قيمة له عندهم . (راجع ص ٧١ - ٧٢ وهوامشها) . (**) (!!) .

الحجـــم

كل حكم على حجم الجماعات الأصولية يجب أن يبقى مؤقّتا . ٤٠٪ من الإحدى والتسعين المدروسة تبدو ذات قلة فى عدد الأعضاء – أقل من ألف عضو حركى . ٤٠٪ أخرى يمكن أن تصنف على أنها منظمات ذات حجم متوسط تضم عدة آلاف من النشطين مع كثيرين من الأعضاء غير النشطين . وهذه تضم : التكفير والهجرة وجماعة الجهاد وحزب التحرير الإسلامى . وأخيرا ، هناك ٢٠٪ هى الجماعات الكبيرة بها أكثر من خمسة آلاف عضو نشط ، وأتباع قد يصلون إلى المليون . ويضم هذا النوع الأخير « الإخوان المسلمين » المصرية ، وفرعها السورىّ و« أهل الدعوة » فى الجزائر و« حزب الدعوة » فى العراق و« أمل » فى لبنان والأحزاب السودانية . لكن اعتبارات التساوى عبر الأقطار تملى علينا أن نقدّر الحجم بالنسبة إلى مجموع سكان القطر . وبهذا المعنى ، يمكن اعتبار « حزب التحرير » الأردنى ، و« جمعية الإصلاح الاجتماعى » فى الكويت ، و« الإخوان المسلمين » فى المغرب جماعات كبيرة . ومع ذلك ، فمن حيث إمكانية استخدام العنف ، تعتبر الجماعات الصغيرة أقرب إلى أن تمثل خطرا مباشرا للسلطة القائمة ، على الرغم من أن الانتفاضة الشعبية تتطلب مساهمة الجماعات الكبيرة والمتوسطة .

الوضع الحالى والعمر التنظيمى

معظم الإحدى والتسعين جماعة ممنوع قانونا ، وعدد منها مسموح له بالعمل بموافقة غير رسمية من السلطة ، يغلب أن تنال بصعوبة . وبينما تتعرض معظم التنظيمات النضالية للقهر ، فليس ثمة ما يدعو إلى الشك فى استمرار وجودها السرى وقدرتها على التهديد . من بين الجماعات المقهورة أظهرت المنظمات الشيعية فى العراق مستوى متدنّيا من النشاط العسكرى نظرا لحدة القمع من جانب الدولة . كذلك ، تعيش المجموعات الإسلامية السورية فى تشوش كبير

نتيجة الإجراءات الصارمة من قبل الحكومة فى الفترة ٧٩ - ١٩٨٢ . والجماعات النضالية فى مصر مثل التكفير ، والجهاد وح . ت . إ(*) . اضطرت إلى الوجود السرى . على حين نجد عددا من الجماعات الأصولية مسموح لها بالعمل فى شبه علنية . ومن هذا النوع « الإخوان المسلمون » فى مصر وفروعها فى الأردن والمغرب والخليج . فى السودان وحده وصلت الجماعات الإسلامية إلى الصدارة فى الشؤون السياسية نتيجة المصالحة التى توصل إليها الرئيس النميرى وحسن الترابى « النائب العام » فى حكومته وقائد « الإخوان » . والجماعات الإسلامية الجديدة ، على الرغم من أنها ممنوعة قانونا ، تتكاثر باستمرار وسرعة على امتداد البلاد العربية استجابة لظروف الأزمات المحلية . والقاعدة ، أن هذه الجماعات تؤسسها شخصيات آسرة تجمع حولها عددا صغيرا من الأنصار للدعوة إلى تصورهم الخاص للإسلام . والغالب أن الجماعات الأكثر نضالية تصطدم ، إن عاجلا أو آجلا ، مع السلطة ، على حين يتوسع بعضها حجما وتتخذ شكل الأحزاب السياسية عن طريق تهدئة نضاليتها المذهبية .

(*) ح . ت . إ . = حزب التحرير الإسلامى .

جدول – ٤ : المَواطن الأصلية للجماعات الإسلامية

البلد	عدد الجماعات	البلد	عدد الجماعات	البلد	عدد الجماعات
مصر	٢٩	الأردن/الضفة الغربية	٤	اليمن	١
العراق	١٢	تونس	٤	البحرين	١
سوريا	١٢	الجزائر	٣	الولايات المتحدة	١
لبنان	٦	المغرب	٢	إسرائيل	١
السودان	٥	الكويت	٢	ألمانيا	١
السعودية	٥	الخليج	٢		
					٩١

الموطن الأصلى والارتباطات عبر الأقطار

نصيب مصر ، باعتبارها أكثر البلاد العربية سكانا ، أكبر عدد من الجماعات الإسلامية فى العينة (٢٩) . فى العراق اثنتا عشرة جماعة ، تمثل إحدى عشرة منها المعارضة الصاخبة للنظام البعثى . وتمثل المعارضة الإسلامية لحافظ الأسد اثنتا عشرة جماعة . أما بقية البلاد العربية فيمثل معظمَها عدد يتراوح ما بين جماعة واحدة إلى ست جماعات إسلامية (انظر : جدول – ٤) . ويجب أن نسجل هنا ملاحظة احتراس بشأن العلاقة بين عدد الجماعات الحركية فى كل قطر ومستوى الحركية الإسلامية فيه . فإذا كان العدد الكبير المسجل عن مصر يعكس مستوى النشاط الإسلامى ، فإنه ، كذلك ، يؤكد على الانقسامات فى الحركة . ومن المحتمل أيضا أن العدد الصغير من الجماعات الأصولية المسجل فى العينة عن السعودية وسوريا إنما يرجع إلى القلة النسبية للمعلومات عن هذه الجماعات إذا قوبلت بالجو الاجتماعى المصرى الأكثر انفتاحا . وأخيرا ، توجد فى شمال أفريقيا والأردن والسودان جماعات أكثر بكثير مما ذكر فى (ملحق – ١) ، وذلك بسبب

أن هذه الأقطار لم تحظ بتغطية مفصلة فى هذه الدراسة .

والواقع أن المنظمات الأصولية الكبرى لها ارتباطات خارج أقطارها مع زميلاتها فى الأقطار العربية والإسلامية وفى أوربا وأمريكا الشمالية . وأبرز المنظمات ذات الاتصالات العالمية هى « الإخوان المسلمون » المصرية ، بفصائلها وأحلافها فى سوريا والأردن وتونس والجزائر والمغرب ولبنان وليبيا والسودان والسعودية والخليج وباكستان والغرب . وبالمثل ، فإن « حزب الدعوة الإسلامية » فى العراق ، والذى كان هائلا فى وقت ما ، له ارتباطات بإيران وسوريا وبالشيعة فى لبنان ودول الخليج . و« أمل » اللبنانية الشيعية ذات روابط بسوريا والحكومات الإيرانية . و« جماعة المسجد » فى السعودية ذات نشاط فى الخليج وحتى فى عُمان ؛ و« حزب الله » اليمنى يقوم بالدعوة بقوة فى السعودية ودول الخليج والضفة الغربية وأوربا . وجماعة « أنصار الدعوة » لها نشاط فى الدعوة بين المسلمين الهنود والباكستانيين العاملين فى الخليج وعن طريقهم فى الهند وباكستان . « جمعية الإصلاح الاجتماعى » ، وهى فرع من « الإخوان المسلمين » مقرها الكويت ، تعمل فى دول الخليج لتنمية الثقافة الإسلامية . ومن الجدير بالملاحظة أن « جماعة الكلية الفنية العسكرية » و« التكفير والهجرة » تحتفظ بروابط مع المتعاطفين فى عدد من الدول العربية ، رغم أنها جماعات ممنوعة قانونا فى مصر . وأخيرا ، هناك نمط فريد يضمم عددا من المنظمات الإسلامية الأقطارية : « أهل الحديث » ، « الحركات الإسلامية » ، « الاتحاد الإسلامى » وهى تعمل فى أوربا وكندا والولايات المتحدة كامتدادات لجمعيات إسلامية أكبر متمركزة فى العالم العربى . وعلى أساس الدلائل السابقة ، شهد العقد الأخير ظهور حركة إسلامية ذات حجم عالمى حقا . وعلى هذا ، فالذى بدأ كحركة متعددة المراكز قد أصبح يتخذ بشكل متزايد صفة عالمية ويتلقى دعما قويا من المسلمين المقيمين فى الغرب وفى العالم كله .

الجماعات الإسلامية فى حالة تطور : صورة نمطية

إن التحليل الإحصائى للإحدى والتسعين جماعة إسلامية ، مأخوذا على وجه الإجمال ، يشير إلى علاقات بارزة بين خمس صفات تنظيمية : ١ – عمر الجماعة ؛ ٢ – نمط القيادة ، ٣ – الحجم ، ٤ – مستوى النضالية ،

٥ – الوضع السياسى . لقد اكتشف ارتباط إحصائى عال بين صغر الحجم وارتفاع النضالية وحالة السرية وحداثة المولد وجاذبية القيادة . وبالعكس ، وجد ارتباط إحصائى قوى بين كبر الحجم وانخفاض النضالية والوجود العلنى والأقدمية والقيادة « الإدارية » . (انظر : ملحق – ٣) .

هذه العلاقات تتطابق مع الأنماط العامة التى يبدو أنها تميز تطور الحركات الثورية والإحيائية . ففى البداية تكون الجماعة صغيرة ، سرية ، تتعشق العصر الذهبى ، نضالية ، تقودها شخصية آسرة ، وتتكون من شباب متطرفين . وفى الوقت المناسب ، تصبح الجماعة حركة كبيرة ، تعمل علنا مع درجة أقلّ من النضالية ، تقودها أنماط من « الاداريين » ، وتتكون من أعضاء قدامى يمثلون قطاعا عرضيا .

هذه النتائج تؤكد مجددا ، ومن منطلق التجربة الواقعية ، نظريات «ڤبر» و« مونتيسكيو » فيما يتعلق بتغير طبيعة القيادة ودورها من نشأة الحركة إلى استقرارها تنظيميا[٢] . وعلى هذا ، فإن الدور المحورى للمؤسس ذى الشخصية الآسرة يحل محله فى نهاية الأمر الإداريّون من أنصاره حيث تتحول القوة الآسرة إلى نظام (روتين) ، وتكتسب الحركة خصائص المنظمة . وهذا التحول يستلزم عادة تخفيفا (Dilution) فى المبادىء وتعديلا لها .

الأنظمة الحاكمة وردود فعلها تجاه الأصولية

إن ظهور الأصولية الإسلامية كقوة سياسية اجتماعية رئيسية قد وضع الأنظمة العربية فى مواجهة تحدٍّ جديد يقوّض ، فى منطقه النهائى ، الأسس الأخلاقية للسلطة وشرعيةَ كل مؤسسة أو نخبة حاكمة . وإن أى تحليل تصنيفى لسياسات الدول العربية تجاه الجماعات الإسلامية تستلزم مخطّطا للتصنيف متعدد

(٢) تشارلز ل . مونتيسكيو ، « نظرات فى أسباب عظمة الروم وأسباب سقوطهم » ، الأعمال الكاملة لـ « مونتيسكيو » (باريس ، ١٩٥١) ص ٧٠ . (ف.) . وبخصوص « ڤبر Weber » ، انظر : ر . هربر دكمجيان ، « مصر تحت حكم عبد الناصر » (آلبنى ، ط/جامعة سراكيوس ، ١٩٧١) ، ص ١٤ – ١٥ . (ا.) .

الأبعاد يجمع بين أنواع الأنظمة وخصائص سياستها . تتباين الدول العربية فى أنظمتها تباينا أساسيا يتراوح ما بين المَلَكيات التقليدية إلى الاستبدادية العسكرية اليسارية ، وكل منها قد طوّر سياسة خاصة لردّ الفعل تجاه الظاهرة الأصولية . وتعتمد طبيعة سياسات الدولة على درجة الشرعية والثروة وقوة التنافر الذاتية(*) وتصور النخبة للتحدى الأصولى(**) . وإلى جانب هذه العوامل ، تتأثر السياسات تجاه الأصولية تأثرا قويا بالمذهبيات الخاصة بالنخب الحاكمة وتوجهاتها إزاء الإسلام . ومن الممكن تصنيف الأنظمة العربية إلى أربعة أصناف عامة على أساس محورين :

١ – محور الأصولية الإسلامية فى مواجهة السلبية تجاه الإسلام ؛
٢ – محور التطرف الاجتماعى فى مواجهة المحافظة الاجتماعية . فالبُعد الإسلامى يصنف الأنظمة على أساس مدى الاعتماد على الإسلام كأداة لاكتساب الشرعية وكموجِّه للسياسة . أما بُعد التطرّف – المحافظة فيتضمن مدى التغيير الاجتماعى الذى يتبعه كل نظام وطبيعته ، والذى يتراوح بين الثوريّة والتدرج والمحافظة[٣] . والموقع التقريبى لكل نظام ، كما نتصوره ، موضَّح على (شكل – ٤) .

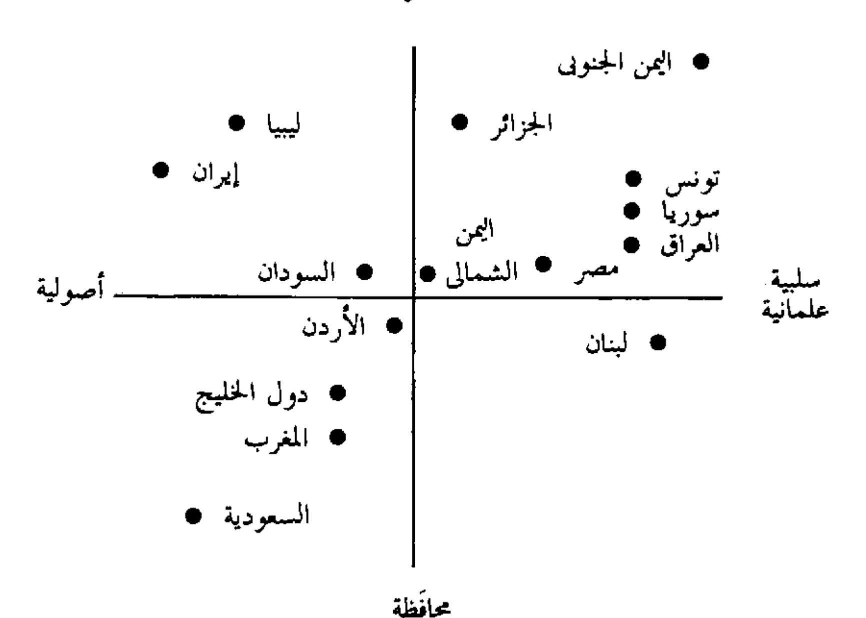
(*) Coercive Potential لعله يعنى ما لدى بعض الأنظمة من نفور وعداء ذاتى للتوجه الإسلامى .

(**) كثيرا ما يكون هذا التصور – المعادى غالبا – مزيفا نتيجة التقارير والتهاويل الكاذبة للأجهزة المحيطة بالرؤوس ، ولما تبثه أجهزة الإعلام المعادية – صليبية أو يهودية أو شيوعية – من تقارير موجهة .

(٣) لتصنيف مماثل ، انظر : إرنست جيلنر ، « المجتمع المسلم » (كمبردج ، ط/جامعة كمبردج ، ١٩٨١) ، ص ٦٩ . (م.) .

شكل – ٤

تصنيف الأنظمـة العربيـــة



هذا التصنيف السابق قد يصلح أساسا لتصنيف رباعى لسياسات الدول العربية تجاه الجماعات الأصولية والحركة الإسلامية الكبرى :

إسلامية متطرفة : ليبيا (إيران) .

إسلامية محافظـة : السعودية . المغرب . الأردن . عُمان . الكويت . قطر . البحرين . الإمارات . السودان .

علمانية انتقائيـة : تونس . الجزائر . سوريا . العراق . مصر . اليمن الشمالى . اليمن الجنوبى .

علمانيـة محافظـة : لبنان(*) .

(*) هذا التصنيف – رغم مظهره العلمى – خادع وغير موضوعى لأن الأسس التى قام عليها غير واضحة ولا مُسلّمة .

ليبيا : الاتجاه الإسلامى المتطرف

تمثل ليبيا – بكل المعايير – حالة فريدة فى العالم العربى وفى المجتمع العالمى . إن « دعوة » الأخ معمر القذافى خليط غير مألوف من الإسلام والشعبية والاشتراكية والقومية العربية ، يعكس الشخصية القلقة الزئبقية لوضعه . نجح القذافى – من خلال الجمع بين شعبية آسرة وتوقد عقدىّ وقمع انتقائى – فى خلق « جماهيرية » إسلامية من صنع خياله الخاص – دولة شعبية اندماجية أبطلت فاعلية كل الجماعات المعارضة كالجماعات الإسلامية وفصائل الجيش والناصريين . وقد تم سحق جميع محاولات التمرد ، بينما يستمر العقيد فى سعيه لتصدير ثورته الإسلامية التى اخترعها وأقامها على فلسفته الشخصية كما يقدمها فى « الكتاب الأخضر » .

والحق أن منهج القذافى فى فهم الإسلام يميزه عن كافة المسلمين : عن أصحاب المذهبيات وعن الحكومات . بعد محاولات لإحياء الشريعة الإسلامية فى السنوات الأولى من عقد السبعينات ، تقدم القذافى ليحصرها فى القضايا الدينية والسلوك الأخلاقى[٤] . وقد استبدل بالشريعة الإسلامية « الكتاب الأخضر » الذى يرى فيه القذافى تجسيدا لمبدأ ثورى جديد يحلّ مشكلات الإنسانية . وفى نفس الوقت ، رفض « السنّة » النبوية والتراث الهائل من دراسات العلماء الموثوق بهم واكتفى بالقرآن وحده[٥][*] . وبهذا المعنى يكون القذافى أصوليا « بدائيا » ينبثق فهمه للإسلام من اجتهاده الشخصى الدائر حول القرآن وحده .

---

(٤) هناك عرض ممتاز لآراء القذافى فى آن إليزابيث ماير ، « الانبعاث الإسلامى ، أو نبوة جديدة : دور الإسلام فى مذهبية القذافى » ، فى « الانبعاث الإسلامى فى العالم العربى » ، إعداد : علىّ الدين هلال دسوقى (نيويورك ، بريجر ، ١٩٨٢) ، ص ٢٠٧ . (إ.) .

(٥) ماير ، « الانبعاث الإسلامى » ، ص ٢٠١ .

(*) رقم هذا الهامش ساقط من النص ، وأرجح أن مكانه هنا .

الاتجاه الإسلامى المحافـــظ

السعودية والمغرب والأردن ودول الخليج والسودان

تتبع الأنظمة الملكية سياسات تدرجية ضمن إطار إسلامى تقليدى يعززه تأييد قَبَلِىّ . وعليه ، فإن النخبة تستخدم الإسلام ، بدرجات متفاوتة ، على أنه مذهبيتها الرسمية ، وأداتها لضمان الشرعية لنفسها ، وعلى أنه دين الدولة . وهذه الأنظمة ، حين تحيط نفسها بهالة الشرعية الإسلامية التقليدية إنما تحاول أن تقطع الطريق على محاولات المعارضة استخدامَ الإسلام كمذهبية للمعارضة . وتتراوح الصورة من الأصولية المحافِظة بقوة فى السعودية إلى المحافظة الإسلامية الهادئة فى الأردن .

فى السعودية ، تحكم الأسرةُ استنادا إلى الشرعية الوهابية وأعلنت نفسها حامية « الحرمين » . ولكن هذا الاحتكار للإسلام لم يمنع ظهور حركات أصولية مختلفة سنية وشيعية . ونظرا إلى أن الاضطرابات الشيعية فى « القطيف » واستيلاء « الإخوان » على « المسجد الحرام » تشكل تحديات مباشرة للحكومة الملكية ، فقد كان قمعها حاسما . ولكن الحكومة سارعت إلى توسيع سياساتها الاسترضائية(*) وتعميقها فى أعقاب تلك الحركات التمردية ، وذلك عن طريق منح حوافز للشيعة وإعطاء تعويضات سخية لعائلات من أعدموا من ثوار « الإخوان » (انظر الفصل التاسع) .

وعلى الرغم من تشابه أهداف كل من السعودية والمغرب تجاه الأصولية ، فإن ثمة اختلافات هامة بين سياسات كل منهما . كلاهما تتسامح مع الأصولية الهادئة طالما لا يوجد توجه إلى اللجوء للعنف ضد النظام . فالملك الحسن عمل على احتواء معارضيه عن طريق الجمع بين القمع الجزئى والاسترضاء ضمن إطار سياسى اجتماعى إسلامى كان أكثر تسامحا إلى حد كبير من طريقة السعودية . وقد

(*) Policies Of Co-optation

تغير الموقف بعنف بعد الاضطرابات الشعبية فى يناير ١٩٨٤ والتى صدمت الحكومة وأدت إلى قمع واسع النطاق . وبينما تضم المعارضة قطاعا عريضا من المجتمع المغربى ، يبدو أن العناصر الإسلامية تقوم بدور قيادى فى الكفاح ضد الحكم الملكى[٦] . وفى الوقت نفسه ما زال الملك الحسن يحكم استنادا إلى الشرعية الإسلامية باعتباره « أمير المؤمنين » دون أن يفرض قوانين وممارسات أصولية صارمة .

النظام الدينى فى عُمان أقل تساهلا من نظام المغرب ، على الرغم من أنه ينقصه الالتزام الرسمى بطرائق الإسلامية الصارمة الموجود فى السعودية . يحكم السلطان قابوس باسم الشرعية الإسلامية على المذهب الإباضى . ولأنه حاكم غير سنى على دولة فيها سُنّة ، فقد اهتم السلطان بتألف رعاياه السّنّة ، خاصة رجال القبائل الظفاريّين والوهابيين . وفى السنوات الأخيرة يبدو أن قدرات السلطان على التألف قد ازدادت نتيجة لاستخراج النفط محليا وللمساعدات الخارجية من الولايات المتحدة ودول الخليج (انظر التفاصيل فى فصل ١٠) .

الالتزام الرسمى بالإسلام فى الأردن ودول الخليج ليس كاملا كما فى السعودية وإيران . ثمة قدر من المرونة فى هذه الممالك يترجم إلى سياسات مجاملة وتعايش تجاه الجماعات المختلفة عِرقيا ودينيا ومنها الحركيون الإسلاميون . وتزعم الأسرة الهاشمية الحاكمة فى الأردن أنها من نسل النبى (ﷺ) وهذا بمثابة رمز مهم للشرعية . والسمة المميزة لسياسة الملك حسين ، خاصة فى العقد الأخير ، هى المرونة الابتداعية . اتّبع الملك سياسة المجاملة مع جماعة « الإخوان المسلمين » التى تتمتع بتأييد فلسطينى قوى ، وذلك بعد أن قضى على التهديد الفلسطينى للمملكة عام ٧٠ – ١٩٧١ . ويقوم « الإخوان المسلمون » ، بقيادة عبد الرحمن خليفة ، بدور المراقب غير الرسمى للأخلاقيات الاجتماعية ، لكنهم يتجنبون الضغط على موضوع تبنى التشريعات الإسلامية الصارمة . وعلى العكس من ذلك ، نجد أن « حزب التحرير الإسلامى » ، مؤسسه الشيخ تقى الدين النبهانى ، والجناحَ المتطرف من « الإخوان المسلمين » ، بقيادة د . عبد الله عزام ، يواجَهان

---

(٦) الـ « لوموند الدولية » (يناير ١٩٨٤) . (ف .) .

بالقمع بسبب نضاليتهما ومعارضتهما للحكومة ، خاصة بشأن القضايا الفلسطينية . وفى السنوات الأخيرة تحولّت أعداد متزايدة من الفلسطينيين نحو النضالية الإسلامية فى ضوء التوقعات السيئة بشأن حلٍّ لقضيتهم .

علاقة التعايش المصلحى بين الدولة والجماعات الإسلامية فى الأردن نراها واضحة أيضا فى دول الخليج . فالحكومات السنية فى الكويت وقطر والبحرين والإمارات فى مواجهة مع الحركات الإسلامية السنية والشيعية . والحركات الشيعية من بينها هى الأكثر نضالية نتيجة التأثير الإيرانى وتملّك السنّة للثروة والقوة . ويبدو أن تفجيرات الشاحنات ، فى ديسمبر ١٩٨٣ ، لنسف السفارتين الأمريكية والفرنسية وأهداف أخرى فى الكويت ، كان وراءها النضالية الشيعية ضمن إطار الحرب الإيرانية – العراقية . وقد عملت أنظمة حُكم الشيوخ على استيعاب هذين النوعين من الأصولية عن طريق الإغراءات المالية . وقد امتدت هذه السياسات المرنة إلى الجماعات الفارسية ، التى قد تكون أكثر استعدادا للتأثر بالدعاية الإسلامية الإيرانية من المواطنين العرب الشيعة . وتعتبر مشكلة البحرين ذات طابع خاص حيث الأقلية السنية تحكم أكثرية شيعية محرومة من الامتيازات . ولكن حكومة البحرين تمكنت من احتواء المظاهر الحديثة للحركية الشيعية ، وفى نفس الوقت أبدت درجة من الرعاية بمنح حوافز اقتصادية .

يحتل السودان موقعا خاصا فى تصنيف الأنظمة فى شكل – ٤ ، بسبب قرار الرئيس جعفر نميرى فى خريف ١٩٨٣ بتطبيق الشريعة فى أنحاء البلاد . وكانت تلك قمة عملية الأسلمة التى بدأت ١٩٧٧ حين عقد النميرى مصالحة مع الأحزاب الإسلامية ومنها « المهدية » و« الإخوان المسلمون » . وهكذا كان السودانُ الأوَلَ فى اتباع طريق باكستان نحو الإسلام على الرغم من الطريقة التدرجية بسبب القبائل غير العربية فى الجنوب والتى تتكون من النصارى والوثنيين . لكن الدَّفعة الحديثة للأسلمة قد أدت إلى العصيان الواضح فى محافظات الجنوب والعودة إلى حرب العصابات التى كانت فى الستينات .

والشخصيتان الأساسيتان فى الدفع من أجل الأسلمة كانا حسن الترابى والصادق المهدى . وقد قام الترابى ، وهو فى منصب المدعى العام ، بدور هام فى تطبيق الشريعة على الرغم من انتقاد زملائه المتطرفين فى الإخوان المسلمين له ،

ومن معارضة الطرق الصوفية . وفى الوقت نفسه ، عارض الصادق المهدى - ابن حفيد « المهدى » - تقليدية « الإخوان » ودعا إلى إسلام حديث مبنى على العقل[7] . وقد اتسم التحول السودانى نحو نظام إسلامى ، فى هذه المرحلة ، بتناقضات وتجاوزات مثل شنق محمود محمد طه ، زعيم « الحزب الجمهورى » ، فى يناير ١٩٨٥ . وقد بدا أن محاولة إقامة نظام إسلامى كان وسيلة فاشلة لتقوية شرعية الحكومة فى هذه الظروف السياسية والاقتصادية الصعبة .

الاتجاه العلمانى الانتقائـــى

سوريا والعراق ومصر والجزائر وتونس واليمنان

تأخذ الأنظمة السبعة كلها بالمنهج العلمانى بدرجات متفاوتة بينا تحاول تهدئة الجماعات الأصولية عن طريق حوافز اقتصادية وسياسية ورمزية . ولكن هذه الحكومات قد لجأت إلى أشكال ودرجات من القمع حين واجهت مظاهر التهديد الإسلامى . سوريا والعراق بعثيتان ، علمانيتان معلنتان ، شبه اشتراكيتين ومن دعاة القومية العربية . ومع ذلك ، فإنهما يقودهما جناحان متعارضان من حزب البعث ، يستمدان قوتهما من أقليات عرقية ودينية مختلفة . والنتيجة ، أن ظاهرة الإحياء الإسلامى فى البلدين تشكل تحديا قاتلا لأساس حياة هذين النظامين ، حيث أن كليهما يحكم أغلبية معادية من الناحية الطائفية .

واجهت حكومة حافظ الأسد السورية التى يقودها العلويون تحديثا أصوليا عنيدا يعتمد على الأغلبية السنية التى تشكل ستين فى المئة من مجموع السكان . وبعد عقد من سياسة غير ناجحة نسبيا لتآلف السنّة ، رد البعث بالقمع فى مواجهة المعارضة الإسلامية المتزايدة . ومع ذلك فقد أصر النظام على بذل الجهود لتآلف جماعات المعارضة (انظر : فصل - ٧) .

وفى العراق ظروف مشابهة ، حيث تحكم حكومة صدام حسين السنية أغلبية من الشيعة الاثنا عشرية (٥٥٪) . وقد لجأ البعث العراقى إلى القمع فى

---

(٧) الصادق المهدى ، « الإسلام - المجتمع والتغيير » ، فى « أصوات الإسلام الناهض » ، إعداد جون ل . إسبوزيتو (نيويورك ، ط/جامعة أكسفورد ، ١٩٨٣) ص ٢٣٩ - ٢٤٠ . (م .) .

مواجهة الحماس الثورى الشيعى المتزايد أواخر السبعينات . وقد أضعفت هذه السياسة البناء التنظيمى للجماعات الشيعية . وفى نفس الوقت حاولت الحكومة أن تكسِب الشيعة عن طريق ضم عدد منهم إلى النخبة الحاكمة (انظر : فصل — ٨) .

فى مصر ، كان رد فعل الحكومة على التحديات الإسلامية حاسما قبل اغتيال السادات وبعده ، لكنه لم يكن إرهابيا . وقد تجاوزت حكومة مبارك سياسة السادات فعملت على إعادة تربية الشباب المسلم وكسبهم . وبينما يؤكد النظام التزامه بالإسلام ، فإنه مستمرّ فى المحافظة على توجّهه العلمانى فى مجمله ، لكنه يتجنب المبادرات الخارجية والداخلية التى تثير العناصر الإسلامية (انظر : فصل — ٦) .

فى تونس ، مازال قائما « الحزب الدستورى » — « حزب بورقيبة » — على الرغم من أن توجّهه العلمانى كان محل هجوم متزايد خاصة من قطاع التجار . وقد ثبت أن ما قام به النظام من إعادة تحريك الإسلام على أساس أنه دين الدولة ومن الإقلال من بعض السياسات التحديثية[٨] ، لم يكن كافيا لتهدئة الجماعات الأصولية الجديدة التى تمثل الإسلام الجماهيرى . ولقد أصبح الإسلام ، كما هى الحال فى البلاد الأخرى ، لغة الاحتجاج ضد الفساد الرسمى والظلم الاجتماعى الاقتصادى والتغريب . وقد انتهى الموقف إلى أعمال الشغب الواسعة التى حدثت فى يناير ١٩٨٤ نتيجة رفع أسعار الخبز . ووجّه النظام اللوم إلى الجماعات الإسلامية لاستخدام العنف وأنزل الجيش لقمع أعمال الشغب[٩] . وأمام هذا الغضب الجماهيرى الذى لم يسبق له مثيل ، ألغى الرئيس بورقيبة الزيادة فى الأسعار . وتشير كل الدلائل إلى أن الموجة الإسلامية المتنامية سوف تحاول فرض نفسها بعد بورقية .

---

(٨) جان كلود فاتان ، « الإحياء فى المغرب : الإسلام كلغة سياسية بديلة » ، فى ع . هـ . دسوق ، « الانبعاث الإسلامى فى العالم العربى » ، ص ٢٣٨ — ٢٤٢ . (إ.) . كذلك ، بيتر فون سيفيرز ، « العمل والترفيه والدين » ، الجذور الاجتماعية لإحياء الإسلام الأصولى فى شمال أفريقيا ، فى « الإسلام والسياسة فى المغرب » ، إعداد : إيرنست جِلْنَر ، وجان كلود فاتان (باريس ، ١٩٨١) ص ٣٦٨ — ٣٧٠ . (ف.).

(٩) لوموند ، (١٩٨٤/١/٥) (ف.) .

أما الجزائر ، فإنها ، فى مجال المذهبية والسياسة ، أكثر استعدادا من تونس لمواجهة التحدى الإسلامى . لقد قرّرت الجزائر ، الدولة التى ولدت نتيجة حرب ثورية طويلة ، أن تتّخذ لها مذهبية هى مزيج من الإسلام الإصلاحى والاشتراكية ، لتكون العقيدة الرسمية وأساس الشرعية الشعبية . وفى عهد الرئيس « بومدين » عُزِّز التوجّه الإسلامى حيث كانت الحكومة مستمرة فى احتكار العمل الإسلامى بينما تحرّم أنشطة الجمعيات الإسلامية مثل « القيام » و« أهل الدعوة » . هذه النشأة الثورية للجزائر ، بالإضافة إلى أخذها بالإسلام ، كانت سلاحا مذهبيا قويا فى يد « بومدين » لإبطال فاعلية الدعوة الأصولية . وفى السنوات الأخيرة ظهرت حركة إحيائية نضالية جديدة كردّ فعل لحركة التحديث والتغريب السريعة . وتمثل أكبر مظهر للنضالية الإسلامية فى أعمال الشغب التى قام بها طلاب الجامعة وسط محاولات لاسقاط النظام فى نوفمبر ١٩٨٢ . وقد سُحقت هذه المحاولات بقوة على يد الرئيس « الشاذلى بن جديد » الذى ابتدأ حملة لإصلاح الحكومة وتوجيهها إلى « الخُلُق » الإسلامى ، بينما تجنّب الإعلان عن سياسات التحديث التى قد تثير المعارضة[١٠] .

يقدم « اليمنان » بعض مشكلات خاصة . فالنظام فى اليمن الشمالى واقع بين ضغوط متصارعة من سكانه « الزيديين » و« الشافعيين » ، بالإضافة إلى سياسات العداوة المتبادلة بين السعودية المحافظة واليمن الجنوبى الماركسى . ويعيش النظام على أساس العمل على التوازن بين الزيدية والشافعية ، بينما يعتمد على التأييد السعودى سياسيا واقتصاديا كى يواجه اليمن الجنوبى . ينص الدستور على أن الشريعة هى مصدر التشريع . وأحد العناصر المهمة فى التوازن السياسى هى « الجبهة الإسلامية » الواقعة تحت تأثير « الإخوان المسلمين » الذين تنتشر مذهبيتهم عن طريق الآلاف من المدرسين المصريين العاملين فى القطر . ويقال إن الجبهة موالية

---

(١٠) فاتان ، « الإحياء فى المغرب » ، ص ٢٣٦ (إ.) .

للسعودية وأن أربعة من مؤيديها أعضاء فى وزارة أكتوبر ١٩٨٣[١١] .

أما النظام الماركسى – « جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية » – فهى حالة فريدة بين البلاد العربية . فعلى الرغم من توجّهها الماركسى يعلن دستورها أن الإسلام دين الدولة ، وتقوم بعض الشخصيات القيادية فى الحكومة بإمامة المسلمين فى الصلاة فى المناسبات الدينية . يتحرك النظام بحذر فى عملية مراجعة التشريعات الإسلامية[١٢] . ويبدو أن القيادة قد اتّخذت منهجا متنامى الجرعات فى عملية التغيير الاجتماعى ، على حين تؤكد – فى الدعات الرسمية – على أن الإسلام والماركسية منسجمان[*] .

الاتجاه العلمانى المحافظ : لبنـــان

رجعت لبنان ، بعد تسع سنوات من الحرب الأهلية ، إلى صيغة الاتحاد التى كانت قبل الحرب كى تحقق المصالحة . فى ظل هذا النظام توزع القوة بين الطوائف الدينية السبع الرئيسية فى لبنان . وعلى الرغم من قيام الحكوم على أساس طائفى ، فإنها تعمل بأسلوب علمانى فى جوهره برّر وجوده التوازن بين الطوائف المختلفة . وقد عمل النظام اللبنانى على الحد من النضالية الطائفية عن طريق اختيار زعماء المجموعات الدينية أعضاء فى الحكومة ، لكن النتائج كانت مختلطة . كانت النضالية السنية والشيعية واضحة فى أتون القوى المتصارعة والمتوازنة فى لبنان . فى طرابلس تكرر الصدام بين النضاليين السنة و« المليشيات » الموالية لسوريا ، بينما نجد « أمل » الشيعية وفصائلها الموالية لإيران تقاتل الجيش اللبنانى وقوات حفظ

---

(١١) فرِد هاليداى ، « اليَمَنان : الصراع والتعايش » ، دوريّة « العالم اليوم » (أغسطس/سبتمبر ١٩٨٤) ص ٣٥٩ . (إ.) .

(١٢) روبرت و . ستوكى ، « الدين والسياسة فى جنوب جزيرة العرب » ، فى « الدين والسياسة فى الشرق الأوسط » ، إعداد مايكل كورتس (بولور ، ك . وست فيو ، ١٩٨١) ، ص ٣٥٦ – ٣٦٠ – ٣٦١ . (إ.) .

(*) (!) .

السلام الأمريكية والفرنسية والإسرائيليين فى جنوب لبنان(**)(١٣) . تعتبر المجموعات النضالية الشيعية فى لبنان ، إلى حد كبير ، بمثابة تشكيلات بارزة ، مذهبيا وتنظيميا ، للانبعاث الشيعى المنطلق من إيران وحزب الدعوة العراق ، مع امتدادات إلى الكويت والبحرين والمنطقة الشرقية فى السعودية . ومن السابق لأوانه القول بأن صيغة الاتحاد الجديدة التى قدمها الرئيس « الجميل » ورئيس الوزراء « كرامى » ستنجح فى تحقيق الاستقرار فى لبنان .

(**) الأجدر بالتسجيل هو دورها الواضح فى إبادة المسلمين الفلسطينيين فى المخيمات !!

(١٣) أوغسطس ريتشارد نورتُن ، « صناعة الأعداء فى جنوب لبنان : حركة أمل وقوات المقاومة الإسلامية (JDF) وجنوب لبنان » ، دورية « نظرة عميقة فى الشرق الأوسط » (يناير - فبراير ، ١٩٨٤) : ١٣ - ٢٠ . (ﻫ) .

القسم الثانى

الانبعاث الإسلامى فى العالم العربى

دراسة حالات

مصر

سوريا

العراق (الحركة الشيعية)

السعودية

الخليج



القسم الثانى : الانبعاث الإسلامى فى العالم العربى

دراسة حـــالات

٦ – مصــــر : مهد الأصولية الإسلاميــة

كانت « جماعة الإخوان المسلمين » ، أكثر من أى منظمة أخرى ، مركز انطلاق الأصولية فى المحيط العربى وفى العالم الإسلامى . وقد بقيت الجماعة حية أكثر من خمسين عاما رغم الضربات المتوالية من الدولة والصراعات الداخلية . والقوة الأساسية وراء بقاء « الإخوان » متأصلة فى الأساس الوطيد للعقيدة والثقافة الإسلاميّتين حيث تكمن شخصية معظم المصريين . ورغم أن أصل « الإخوان » مصرى ، إلا أن تأثيرها الروحى والسياسى كان واضحا فى كل البلاد العربية تقريبا وفيما وراءها . والحق أنه من المستحيل أن نفهم الأصولية الإسلامية السنية المعاصرة ومظاهرها العربية بدون فهم راسخ لأصول « الإخوان » وتطورها .

مولد الإخوان :

أسست عام ١٩٢٨ على يد « حسن البنّا » فى الإسماعيلية . وتأسيسها يمثل التقاء التيارات الاجتماعية القوية مع شخصية البنا الآسرة[١] . كانت مصر

---

(١) انظر عن شخصية البنا : رفعت السعيد ، « حسن البنا » (القاهرة ، ١٩٧٩) ، ص ٤٦ – ٥٩ . وكذلك ، إسحاق موسى الحسينى ، « الإخوان المسلمون » (بيروت ، مكتبة خياط ، ١٩٥٦) ص ٢٥ – ٣٨ . وعن « أسْر الشخصية » (Charisma) ، انظر : ماكس فيبر : « نظرية المنظمة الاجتماعية والاقتصادية » (نيويورك ، ط/جامعة أكسفورد ، ١٩٤٧) . (إ) .

فيما بين الحربين مركزاً لضغوط متصارعة مذهبية وسياسية واقتصادية واجتماعية ، خلقت بيئة ملائمة لظهور « الإخوان » . وجو المحنة هذا الذى سبق « البنّا » إلى النصف الثانى من القرن التاسع عشر قد تميز بتغلغل أوربى سياسى وثقافى واقتصادى تحت سيطرة البريطانيين وأسرة محمد على الوافدة . وقد تمثل رد الفعل المصرى فى نموّ تيارين خلال جوّ المحنة هذا . كان الأول هو « الوطنية المصرية » ويرمز إليه أحمد عرابى باشا (١٨٨١) ضد الخديوى وحماته الأوربيين ، وجهود الكفاح بقيادة مصطفى كامل ومحمد فريد وسعد زغلول ضد البريطانيين . أما الثانى فكان الاصلاح الإسلامى (السلفية) برعاية الشيخ محمد عبده . هذه الاستجابات الوطنية والإسلامية ذات العلاقات المتبادلة وجدت أرضا خصبة فى فترة ما بين الحربين وسط جو المواجهة الثلاثية بين الملك والبريطانيين والسياسيين الوطنيين بقيادة « حزب الوفد » . لكن تصور المصريين يرى أن هذه الحركات الفكرية والسياسية الاجتماعية لم تنجح فى تحرير مصر من النير البريطانى وتأثيرات الغرب الثقافية والاقتصادية المفسدة وسوء حكم القصر والسياسيين . كما أن القيادة المصرية لم تستطع بناء صيغة مذهبية لتشكل بها عملية بناء الأمة والتطور الاجتماعى والاقتصادى . ومن هنا كان رد فعل « البنا » تجاه جو المحنة هو الدعوة إلى العودة إلى أصول الإسلام ، أى الدعوة إلى الأصولية . كانت دعوة البنا خلفا مباشرا لحركات الإحياء السابقة .

البنّا : تجسيد الأصولية :

يمكن اعتبار حسن البنا ، أكثر من أى فرد آخر ، مجسّد الإحيائية السنّية فى القرن العشرين . كان تجسيدا فريدا للروحانى الصوفى والعالم المسلم والقائد الحركى الذى امتلك قدرة نادرة على تحريك تأييد الجماهير من خلال ترجمة المبادىء العقدية المعقدة إلى عمل اجتماعى . وإذا كانت حركة البنا قد أعوزها العمق الفلسفى الموجود فى السلفية ، فإنها قد نجحت فى إيقاظ الجماهير وتنظيمها لتتبعها كما لم يحدث لأى حركة إسلامية فى القرون الأخيرة . كان البنا ، بشكل فذّ ، غير مهتم بالتعقيدات الفلسفية نظرا لأنه كان مكرّسا نفسه لإحياء المجتمع الإسلامى بغض النظر عن تقسيماته الطائفية أو الداخلية أو غيرها . اعتمد البنا فى نشر مذهبية « الإخوان » على القرآن وكتب الحديث الستة المعتمدة . كذلك

ارتكز البنا على سوابق الفكر والعمل التى أرساها قادة دعاة الأصولية كابن حنبل وابن حزم والنووى وكثيرون من الحركيين المنظرين وأبطال التاريخ الإسلامى[٢] .

شكّلت « جماعة الإخوان » الامتداد التنظيمى لشخصية البنّا الآسرة والانعكاس البنائىّ لرؤيته ، وذلك مع المحافظة على النمط العالمى للقيادة الأصولية . وظهور البنّا مثال يجسّد الشخصية الآسرة التى تظهَر أوقات الأزمات لتقوم بمهمّة الخلاص الاجتماعى - الروحى كما حددها « وبر » (Weber) . واجه البنّا - وهو نتاج بيئة الصراع فى مصر - أزمة شخصية[*] سعى ليحلها عن طريق إسقاطها على مستوى المجتمع . ومن هنا ، فإن البنّا يمثل أيضا الزعيم الملهم ، الذى قال به « أريكسون » ، والذى يتحولّ سعيه نحو الخلاص الشخصى إلى رسالة تعيد المجتمع إلى الطريق الصحيح . وفى حالة البنّاهذه ، وُجِّهت الرسالة الخلاصية إلى المؤمنين من المصريين الباحثين عن حلول لمشكلاتهم النفسية والروحية والاجتماعية والاقتصادية . ومن ثم كان « التطابق » بين رسالة (الشخصية) الآسرة والمجتمع الواقع فى أزمة حيث انضمت أعداد متزايدة من المصريين إلى « الإخوان » تحت راية التطهر الإسلامى النضالى .

« الإخوان » فى وضع ثورى :

أصبحت « الإخوان » ، منذ بداياتها المتواضعة ، من أقوى المنظمات فى مصر أواخر الثلاثينيّات . اجتذبت أعضاء من قطاعات عديدة من المجتمع : الإداريّين (البيروقراطيين) والمهنيين والطلاب والعمال وصغار أصحاب المحلات وبعض الفلاحين . أنشأ البنّا جهازا قويا للتنظيم والدعاية ، وحاول تدريجيا أن يكون له دور سياسى فى الشؤون المصرية . وقد وضعت سنوات الحرب البنّا فى صراع مع السلطات البريطانية والحكومة المصرية . قبض عليه أكثر من مرة بينما

---

(٢) انظر « خمس رسائل لحسن البنا » (١٩٠٦ - ١٩٤٩) ، ترجمة وتعليق تشارلز وندل (بيركلى ، ط/جامعة كاليفورنيا ، ١٩٧٨) ص : ١٠٠ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٦٠ ، ١٩٦١ . (إ.) .

(*) لم يكن لدى البنا ولا من انضموا إلى جماعته أزمة شخصية أو مشاكل ، وإنما كان انتماؤهم إلى الفكر الإسلامى لنصرة دين الله لا لحل مشكلاتهم الخاصة ، كما سبقت الإشارة .

استمرت المنظمة فى إهاجة الجماهير ضد البريطانيين وفى أنشطتها السرّية المتمركزة حول « النظام الخاص » ، أو كما يعرف باسم « الجهاز السرى » . وفى نفس الوقت كان البنا ينشر أهداف منظمته ، ويؤكد فى بيانه المشهور على العلاقة الغريبة بين الأصولية الإسلامية والمجتمع المدنى ويعكس النظرة العالمية للإسلاميين الأصوليين تجاه الحقيقة الاجتماعية :

« أيها الإخوان : أنتم لستم جمعية خيرية ولا حزبا سياسيا ولا هيئة موضعية لأغراض محدودة المقاصد . ولكنكم روح جديد يسرى فى قلب هذه الأمة فيحييه بالقرآن ؛ ونور جديد يشرق فيبدّد ظلام المادة بمعرفة الله ؛ وصوت داوٍ يعلو مردّدا دعوة الرسول (ﷺ)(*) ؛ ومن الحق الذى لا غلو فيه أن تشعروا أنكم تحملون هذا العبء بعد أن تخلى عنه الناس . إذا قيل لكم إلام تدعون ؟ فقولوا ندعو إلى الإسلام الذى جاء به محمد (ﷺ)(*) والحكومة جزء منه والحرية فريضة من فرائضه . فإن قيل لكم هذه سياسة ! فقولوا هذا هو الإسلام ونحن لا نعرف هذه الأقسام . وإن قيل لكم أنتم دعاة ثورة ! فقولوا نحن دعاة حقّ وسلام نعتقده ونعتزّ به . فإن ثرتم علينا ووقفتم فى طريق دعوتنا ، فقد أذن الله أن ندفع عن أنفسنا وكنتم الثائرين الظالمين ... »(٣)(*) .

وإعلان البنا أن جماعته ليست حزبا سياسيا لم يمنعه هو وأتباعه من العمل لاستقطاب أكبر عدد من المؤيدين ولا من التظاهر ، وحتى المشاركة فى الانتخابات السياسية . وقد وصلت الجماعة إلى الأوج عند نهاية الحرب الثانية حين كافحت ضد القصر والوفد والبريطانيين . وفى نفس الوقت ، كان البنّا قد أقام تنظيما بلغ أتباعه المليون مع جهاز عمل محكم يغطىّ كل جوانب الحياة الاجتماعية : الدعوة ، العمل ، الفلاحين ، الطلبة ، الموظفين ، الحياة العائلية ،

---

(٣) ريتشارد ب . ميتشيل ، « جماعة الإخوان المسلمين » (لندن ، ط/جماعة أكسفورد ، ١٩٦٩) ، ص ٣٠ . (إ.) . لمزيد من المصادر عن الإخوان ، انظر : زكريا سليمان بيومى ، « الإخوان المسلمون » (القاهرة ، ١٩٧٩) .

(*) النصّ العربى من رسالة البنا « بين الأمس واليوم ». وعبارة « ﷺ » موجودة فى النص الأصلى ، ولكن هذا المؤلف ، أو ريتشارد ميتشيل ، أسقطها ووضع مكانها نقطا فى الموضع الأول ثم أغفل حتى هذه النقط فى الموضع الثانى ؟!

الرياضة البدنية ، الخدمات القانونية ، الصحافة ، النشر ، والشؤون الاقتصادية والمالية . لقد حاولت الجماعة – انطلاقا من إخلاصها لعقيدتها – أن تبنى أمة : أن تبنى دولة إسلامية داخل الدولة المصرية . وفى أواخر عام ١٩٤٨ ، أصبح ينظر إلى الجماعة على أنها أخطر تهديد للحكم الملكى . وفى مطلع ديسمبر حلت الحكومة الجماعة خوفا من ثورة وشيكة ، وذلك بعد اشتراك الأخيرة فى أعمال عنف فى الشارع واغتيال عدد من الشخصيات البارزة(*) ولم تفلح جهود البنا الشخصية فى المفاوضات مع النقراشى ، حيث قرّر رئيس الوزراء إطلاق العنان لقوى الدولة بأكملها ضد الإخوان . وفى ٢٨ ديسمبر ١٩٤٨ اغتيل النقراشى على يد أحد « الإخوان » ، وهو عمل جرّ على الجماعة عصرا من الإرهاب أدى إلى اغتيال البنا فى ١٢ فبراير ١٩٤٩ على يد عملاء للحكومة .

انتهت فترة القهر بتولّى حزب الوفد الحكومة فى يناير ١٩٥٠ واستعادت الجماعة وضعها القانونى . وفى أكتوبر ١٩٥١ انتخب القاضى حسن الهضيبى « مرشدا عاما » وقت أن بدأت كتائب الإخوان تقاتل البريطانيين فى منطقة قناة السويس . فى ٢٦ يناير ١٩٥٢ اشتعلت أعمال شغب جماعية ضد الوجود البريطانى بلغت ذروتها فى تدمير منشئات يملكها غربيون فى قلب القاهرة ومنها فندق شبرد . وقد اتهمت الجماعة بالاشتراك ، لكن لم تثبت التهمة . فى ٢٦ يوليو ١٩٥٢ ، حدث انقلاب على الملك فاروق على يد مجموعة عسكرية بقيادة اللواء محمد نجيب والبكباشى جمال عبد الناصر دون مشاركة فعالة من « الإخوان » وقيادتها(**) .

فى العام الأول للثورة كانت العلاقة بين الإخوان والنظام العسكرى وُدِّيّة . لكن فى منتصف ١٩٥٣ أصبح واضحا أن « مجلس قيادة الثورة » بقيادة عبد الناصر يتجه نحو دولة علمانية أكثر من اتجاهه نحو حكم إسلامى(٤) . ومن

---

(٤) ر . هـ . دكمجيان : « مصر تحت عبد الناصر » (ألّبنى ، ط/جامعة سيراكيوس ، ١٩٧١) ص ٢٥ . (إ) .

(*) يشير إلى الأعمال التى وجّهت إلى المنشآت اليهودية التى تموّل إسرائيل والأشخاص الموالين للانجليز واليهود .

(**) أثبت صلاح شادى عكس ذلك .

صفحات من التاريخ ، ط ٢ ، الكويت (١٩٨١) ، ص ١٦٩ ، ١٨٩ .

هنا ، وفى جوّ الصراع الناشىء بين عبد الناصر ونجيب حول السلطة ، أيّد الإخوان الأخير حين انضموا إلى الأحزاب المحظورة فى المظاهرات التى نادت بحكم مدنى . وقد قام العسكريون بسحق مظاهر المعارضة هذه ، بينما أُخرج من صفوف الضباط بحجة التطهير مئات من الوفديين واليساريين والإخوان المتعاطفين . وفى أبريل ١٩٥٤ كان عبد الناصر قد قوى مركزه فى مجلس قيادة الثورة وفى الجيش . لكن صراع الإخوان مع عبد الناصر لم يشتّد إلا حين عقد عبد الناصر اتفاقية مع بريطانيا فى ١٩ يوليو ١٩٥٤ يتم بموجبها الجلاء عن منطقة القناة ، وقد عارض الإخوان الاتفاقية واعتبروها « خيانة » وذلك كمحاولة لحشد المعارضة المصرية والعربية ضد عبد الناصر . وقد تميز الصيف ومطلع الخريف بلون من التعايش غير السهل توقّف بمحاولة لاغتيال عبد الناصر (٢٦ أكتوبر ١٩٥٤) ، اتهم فيها الإخوان . وقد أدى ذلك إلى قمع جماعيّ للجماعة وإلى القبض على قيادتها وعلى ما يزيد على ٤٠٠٠ من أعضائها[٥] . وقد حوكم كبار قادة الإخوان أمام « محكمة الشعب » المؤلفة من ضباط من « مجلس قيادة الثورة » هم جمال سالم وحسين الشافعى وأنور السادات . أعدم ستة من المتهمين وحكم على الهضيبى بالسجن مدى الحياة ؛ وبعد ست وعشرين سنة اغتالت إحدى فصائل « الإخوان » ، الجهاد ، أنور السادات فى ٦ أكتوبر ١٩٨١[٦] .

المَعْلَم الرئيسى للأصولية الإسلامية ولصورتها المجسّدة فى « الإخوان » هو قدرتها على إحياء نفسها بعد فترات من السكون . وقد شرع النظام العسكرى ، الذى حطّم بشكل منتظم جهاز « الإخوان » أواخر ١٩٥٤ ، فى السعى لاكتساب ولاءات الجماهير المصرية والعربية فى مدّ تنامى شعبية عبد الناصر

---

(٥) السابق ص ٣٢ – ٣٣ . من أجل تقرير مفصل عن اضطهاد الإخوان ، انظر : جابر رزق ، « مذابح الإخوان فى سجون ناصر » (القاهرة ، ١٩٧٧) .

(*) وانظر كتاب « صفحات من التاريخ » للأستاذ صلاح شادى لتفصيل أسباب معارضة اتفاقية الجلاء . وراجع أيضا كتاب « لعبة الأمم وعبد الناصر » للأستاذ محمد الطويل حيث أثبت أن محاولة الاغتيال دبرها عبد الناصر بالاتفاق مع الأمريكان ليمكن التخلص من محمد نجيب ومن الإخوان ، انظر : ص ٩٤ – ١٢١ (مطابع الأهرام ، الناشر : المكتب المصرى الحديث ، القاهرة ، ١٩٦٨) .

(٦) ليس ثمة دليل مباشر على أن وجود السادات فى المحكمة كان السبب الرئيسى فى اغتياله .

الأسرة . كذلك ، فقد اقتبست مذهبية عبد الناصر فى الاشتراكية والوحدة العربية جزءا مهمّا من « دعوة » « الإخوان » . لقد استطاع عبد الناصر أكثر من عشر سنوات أن يقدّم للعرب كثيرا مما وعدهم به « الإخوان » : الكرامة والوحدة والمشاركة الشعبية ومعارضة الغرب وشكلا مظهريا للعدالة الاجتماعية – الاقتصادية . ولم يدخل العقد السابع حتى أصبحت الناصرية مرهقة بسبب الانفصال السورى وحرب اليمن والمشاكل الاقتصادية ، فهيأت بذلك الجوّ لعودة « الإخوان » إلى الظهور ثانية عام ١٩٦٤ . فى هذه السنة أفرج عبد الناصر عن « الإخوان » ، ربما ليواجهوا الشيوعيين .

لكن الجماعة يحتمل أنها تورطت ثانية فى التآمر ضد النظام . اكتشفت أجهزة الأمن الخطة منتصف ١٩٦٥ مما أدى إلى اعتقالات واسعة(*) . شنق ثلاثة من الإخوان البارزين ، منهم « سيد قطب » منظّر الجماعة وسجن أكثر من مئة ، المهم أن كثيرين من المتآمرين كانوا نسبيّا من الشباب من أبناء الطبقة الوسطى الجديدة – مهندسون وكيميائيون واختصاصيو علوم وطلاب(٧) . هذا النمط من النضالية الإسلامية بين الشباب ذوى التخصصات العلمية أصبح سمة بارزة بين أعضاء الجماعات الأصولية فى السبعينات . كانت الحياة الصعبة داخل السجون تجربة قاسية شكلت مجرى الحركة الإسلامية فى مصر فى المستقبل . وقد أنتجت حدةُ القمع تحليلا مؤلما للذات بين الإخوان وإعادةً للنظر فى موقفهم . كانت هناك مناظرات واسعة النطاق داخل جدران السجن أدت إلى معارك وانشقاقات . وقد سرى بين الأعضاء الشباب شعور عميق بالتحرر من الوهم فيما يتصل بكبار

(*) لم يثبت تورط الإخوان فى حادثى ١٩٥٤ ، ١٩٦٥ ، بل كانا من تدبير أجهزة الأمن (!) لتصفية الجماعة . انظر : فهمى هويدى : « العنف ليس إسلاميا » ، جريدة الوطن الكويتية ١٩٨٧/٥/٢٦ ، ص ١٣ . وانظر كذلك : « لعبة الأمم وعبد الناصر » ، محمد الطويل (مرجع سابق) ص ٩٤ ، ١٢١ . أما إفراج عبد الناصر عن الإخوان ، فإن عبد الناصر كان قد تحالف مع روسيا ونشرت الأهرام أن الحزب الشيوعى المصرى قد حلّ نفسه للعمل من خلال الاتحاد الاشتراكى ، فهو لم يفرج إذن عن الإخوان لمواجهة الشيوعيين ، ثم إن من أُفرج عنهم كانوا عددا قليلا ممن أكمل مدة السجن المحكوم بها وهى عشر سنوات ، وظل المحكوم عليهم بأطول من ذلك داخل السجون .

(٧) دكمجيان ، « مصر تحت عبد الناصر » ، ص ٢٥٧ . (إ.) .

القادة من الإخوان ، الذين اشتغلوا بمجادلات ثانوية وكان يعوزهم الجَلَد الذى يحفظهم من الانهيار تحت التعذيب[8] .

أتيحت للإخوان فرصة جديدة للعودة بعد مأساة حرب ١٩٦٧ . فقد خلق عِظم الكارثة أزمة عميقة فى الشرعية اكتسحت القادة العرب والمؤسسات العربية ، بما فى ذلك تقليص واضح من جاذبية عبد الناصر الآسرة . أحدثت الهزيمة هزات داخل المجتمع العربى أدت إلى انطلاق موجة من فقد الذات وفحصها لم يسبق لها مثيل فى التاريخ الحديث ، بات من المسلّم به بشكل عام أن الحلول المذهبية الماضية غير كافية لعلاج أمراض المجتمع العربى التى تضاعفت ؛ ومن هنا كانت الدعوة إلى تغيير العقلية والتحول النفسى والروحى[9] . وبينما لم يكن ممكنا – فى حالة الهيجان التى أعقبت حرب يونيه – التأكد من وجهة هذا التغير الأخلاق والسلوك فى المستقبل ، كانت الدلائل ، عند التأمل ، تشير إلى رجعة مذهبية إلى الإسلام بين قطاعات كبيرة من الشعب المصرى والعربى . وفى مواجهة الهزيمة وأزمة الهوية التى انتشرت ، فإن الجماهير ، وهى تتراجع عن النموذج المذهبى المبنىّ على الوحدة العربية ، لم تركز النظر على البدائل الثورية الاشتراكية أو الغربية أو الماركسية[*] . وإنما فقط على الإطار الأخلاق – السلوكى المحلى الوحيد والمتاح ، وهو الإسلام فى صورته الأصولية .

ومن المفارقات أن ظهور الأصولية بعد الحرب لقى تسامحا بل تشجيعا من السلطات فى مصر والبلاد العربية . وقد حاول القادة العرب ، لمواجهة أزمة الشرعية التى نتجت عن الحرب ، التوسع فى صيغ إضفاء الشرعية على أنفسهم عن طريق اختيار الإسلام طمعا فى تحييد الإسلاميين وزيادة التأييد الشعبى إلى أقصى حد . بدأت أجهزة الإعلام وخطب القادة تُحَلَّى بإشارات إلى الله والرسول والقرآن الكريم . وعلى سبيل المثال تغطية أجهزة الإعلام لحضور الرئيس

---

(٨) رزق ، « مذابح » ، مرجع سابق ، وكذلك : سعد الدين إبراهيم ، « تشريح الجماعات الإسلامية النضالية فى مصر » . دورية : المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط ، ١٢ ، ع ٤ (ديسمبر ١٩٨٠) : ٤٣٤ – ٤٣٥ . (أ.) .

(٩) دكمجيان ، « مصر تحت عبد الناصر » ، ص ٢٥٧ . (أ.) .

(*) هذه البدائل سبق تجربتها وفشلت ولهذا لم ينظر الشباب إليها .

عبد الناصر الاحتفال بالمولد النبوى فى المسجد بعد يومين من حرب يونيه . أكثر من هذا ، استخدم النظام عقيدة القضاء والقدر الإسلامية ، فى مناورة دعائية ماهرة ، للتهرب من مسئولية الهزيمة . فقيل إن قدر الله كان وراء الهزيمة كى يستيقظ الشعب المصرى . وتبعا لهذا المنطق قيل : « لقد أخلصت إسرائيل لدينها فانتصرت ، وانهزمنا نحن لأن إيماننا لم يكن بهذه القوة »[١٠] . وقد وافق « الإخوان » الحكومة على أن ثمة حاجة إلى العودة إلى الله ، لكنهم لاموا النظام لبعده عن الدين . كما رأى « الإخوان » فى الهزيمة انتقاما إلٰهيا من نظام عبد الناصر لقمعه الجماعة : « إن من يحاربون جنود الله (الإخوان) أو يضطهدونهم سوف يُهزَمون كما هُزِم فرعون أمام موسى » (عليه السلام)[١١][*] . وكانت النتيجة أن « الإخوان » وجدوا فى الفراغ السياسى والمذهبى بعد الحرب فرصة مواتية لإحياء جماعتهم . وفى نفس الوقت تشكلت جماعات إسلامية جديدة ، خاصة من جيل الشباب النضاليين الغاضبين .

مصر فى عهد السادات . سيطرة الأصوليـــة

أزال موت عبد الناصر فى ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠ العقبة الرئيسية أمام ظهور الأصولية الإسلامية ظهورا كليا ، كما كان تولّى السادات الحكم فرصة نادرة أمام « الإخوان » لتأكيد حضورهم فى مصر . واجه السادات ، كرئيس ، تحدّيين مباشرين : تثبيت قوته ومواجهة إسرائيل فى سيناء . كما واجه السادات ، فى الداخل ، أزمة شرعية حيث أنه كانت تعوزه شخصية سلفه الآسرة ؛ كما أنه لم يكن لديه أساس آمن فى بنية القوة المصرية التى كانت تحت سيطرة منافسيه من الناصريين . ولكى يعادل قوة هؤلاء الأخيرين ، أطلق السادات سراح

---

(١٠) حسن حنفى : « وكانت النكسة نقطة تحوّل » ، الوطن (١٩٨٢/١١/٢٠) .
(١١) نفسه .
(*) لقد أعلن عبد الناصر فى خطاب ٢٣ يوليو ١٩٦٧ أنه هو المسؤول عن النكسة ولم يشر إلى القضاء والقدر الذى فهمه المؤلف خطأ .

« الإخوان » المسجونين وشجعهم على اتخاذ مواقع لهم فى اتحادات الطلاب وسواها فى المجتمع(**) . استغلّ السادات بنجاح عداوة « الإخوان » التاريخية للناصريين حين وضعهم فى مواجهتهم . سارت عملية التخلص من الناصرية بسرعة بفضل حركة التطهير التى قام بها السادات ضد خصومه فى مايو ١٩٧١ وبعد حرب أكتوبر التى بدأت فى شهر رمضان تحت الاسم الحركى « بدر » ، الموقعة التى انتصر فيها محمد (ﷺ) على أهل مكة . دفع النجاح النسبى للجيش المصرى السادات إلى أن يجعل من نفسه « بطل العبور » ، فى محاولة لرفع شرعيته إلى أقصى حد . وعلى أساس هذا الزعم المشكوك فيه بالشرعية ، تقدم السادات إلى القيام بمبادرات سياسية ثلاث مترابطة :

١ – التخلص من آثار الناصرية فى المجتمع المصرى على أساس التخلص من القطاع العام الاشتراكى ؛

٢ – إقامة « الانفتاح » على الغرب توقعا للمساعدات الاقتصادية والاستثمارات الأجنبية ، خاصة من الولايات المتحدة ، لخلق قطاع خاص كبير ؛

٣ – التقرّب من الولايات المتحدة ، والعمل ، فى نفس الوقت ، على إضعاف الروابط الاقتصادية والعسكرية والسياسية مع الاتحاد السوفيتى .

اقتضى سعى السادات من أجل الشرعية زيادة الاعتماد على القضايا الإسلامية كبديل جزئى للفراغ المذهبى الذى خلقه بنبذه الحثيث للناصرية . قرر دستور ١٩٧١ أن الإسلام هو الدين الرسمى للدولة ، كما أعلن أن « الشريعة » مصدر من مصادر التشريع . وعلى الرغم من محاولات السادات استمداد شرعيته من سياساته المؤيدة للإسلام ومن دوره « البطولى » زمن الحرب ، فقد اهتز نظامه فى أبريل ١٩٧٤ بالهجوم المباشر على الكلية الفنية العسكرية . كما لاقت تحركات السادات العسكرية والديبلوماسية أثناء الحرب وبعدها معارضة من بعض

(**) السادات لم يفرج عن المسجونين بل عن المعتقلين ، وبدأ بالإفراج عن العناصر غير الإسلامية ، وبعد عام أفرج عن باق المعتقلين وهم من الإخوان .

الشخصيات البارزة منهم محمد حسنين هيكل والفريق سعد الدين الشاذلى الذى فُصِل وعيّن سفيرا فى الخارج[١٢] .

شهد منتصف السبعينات السادات يتبع سياسة ذات ثلاثة اتجاهات فى المجال الإسلامى :

١ - استرضاء « مؤسسة الإسلام الرسمية » المتمركزة فى جامعة الأزهر والمساجد الحكومية الكبيرة ، وذلك لدعم تأييد القيادة الإسلامية فى مصر .

٢ - استرضاء « الإخوان » لتحييد المعارضة الأصولية واستغلال قوة الجماعة التنظيمية ضد الناصريين .

٣ - قمع الجماعات الأصولية النضالية التى تهدد أنشطتها العُنْفية النظام .

إن سياسة القمع - التى ازدادت بعد الهجوم على الكلية الفنية العسكرية فى أبريل ١٩٧٤ - استمرت حتى مايو ١٩٧٥ عندما ضرب النظام جماعة التكفير والهجرة[*] فى نفس الوقت كانت هنالك دلائل على التعاون بين النظام و« الإخوان » . فى ١٩٧٦ ، سمح السادات بصدور مجلتى « الدعوة » و« الاعتصام » الشهريتين اللتين كانتا تمثلان وجهة نظر « الإخوان » ، بل إن « الإخوان » فى انتخابات ١٩٧٦ انضموا إلى الجماعات اليسارية الأخرى لحشد أتباعها وحثهم على انتخاب الأغلبية الموالية للحكومة فى مجلس الشعب . وهذا التعاون جعل الإخوان فى موقع متخلف أثناء الاضطرابات الجماهيرية التى قادها الناصريون فى يناير ١٩٧٧ ، على الرغم من أن بعض العناصر الإسلامية شاركت فى تحطيم بعض النوادى الليلية والبارات وبيوت الدعارة المنتشرة بكثرة . وهذا التأييد المستمر للسادات قد وضع « الإخوان » فى موقف التنازل عن مذهبيتهم

---

(١٢) ر . هـ . دكمجيان ، « مصر وتركيا : الحكم العسكرى فى الخلفية » ، فى « العسكر والفلاحون والإداريون (البيروقراطيون) » تحرير : ر . كولكوفكس و ا. كوربونسكى (لندن ، جورج ألان . وأنْوِن ، ١٩٨٢) ، ص ٣٧ - ٤٠ . (إ.) .

(*) أثبت عبد الرحمن أبو الخير فى كتابه « ذكرياتى مع جماعة المسلمين » أن ضرب جماعتهم كان لإرهاب التيار الإسلامى والحيلولة دون معارضة زيارتهم لإسرائيل . أما صدور مجلة « الدعوة » فيرجع إلى أن ترخيصها كان منسيا ولم تضم إلى الاتحاد الاشتراكى ضمن قرارات ١٩٦١ بتملك الدولة للصحف .

وفقدان تأييد الجماهير . والنتيجة أن عام ١٩٧٧ أتى بتباين فى المسيرة بين الطرفين ، سرعان ما زاده قوة تقارب السادات مع إسرائيل . هاجم « الإخوان » « اتفاقية السلام المصرية - الإسرائيلية وسياسة « الانفتاح » ومنظور السادات الثقافى المنحاز للغرب ، خاصة فيما يتعلق بالمرأة . بل إنها اتهمت السادات بأنه يؤيد الأقلية القبطية فى المواجهة القائمة بين المسلمين والأقباط . وأخيرا ، زاد نجاحُ الثورة الإسلامية فى إيران الإخوانَ ثقة لمتابعة هدفها فى إقامة نظام إسلامى فى مصر .

كانت مظاهرات يناير ١٩٧٧ بداية لأزمة ممتدة أمام السادات انتهت باغتياله فى أكتوبر ١٩٨١ . كان رد فعل السادات إزاء المعارضة المتزايدة لسياساته الخارجية والاقتصادية هو التركيز على متابعة الشرعية الإسلامية . قدم النظام سلسلة من مشاريع القوانين بشأن الحدود الإسلامية الخاصة بالربا والردة والسرقة والزنا والخمر ، سحب معظمها بعد معارضة الأقباط والتحريين من المسلمين[١٣] . فى مارس ١٩٨٠ أعلنت « الشريعة » المصدر الرئيسى للتشريع عن طريق استفتاء عام . كان محور سعى السادات لإحراز الشرعية هو مسلكه العلنى فى نواحى الحياة الإسلامية على الجبهة الداخلية ، والذى تزامن مع ظهوره كرئيس دولة يسعى إلى السلام بين العرب وإسرائيل . وعلى الرغم من براعة السادات الفائقة كممثل ، فإن إصرارَه على القيام بهذين الدورين المتعارضين قد برهن على أنه مهلك . حقا ، لقد كان دور السادات ومنطلقاتهما الثقافية غير قابلين للتمازج : الرئيس المسلم التقىّ فى مقابل العضو المختار ضمن منظمة زعماء الغرب والمتظاهر بالملامح الثقافية الأجنبية فى جو من الثراء الباذخ . ومع ذلك ، فقد استمر السادات - رغم التعارض الواضح بين دوريه وشخصيتيه - يعرض علنا تقواه الشخصية على جمهور شديد التشكك فى صدقه . كان السادات ، فى محاولته استرضاء التركيبة الإسلامية ، يمشى على طريقٍ خَطِرٍ سار فيه قبله زعماء

---

(١٣) بشأن هجوم الإخوان على سياسة السادات الداخلية والخارجية ، انظر ، على سبيل المثال : « الدعوة » (فبراير ١٩٧٧) : ٢ - ١٦ ، و« الاعتصام » (أبريل - مايو ١٩٨١) : ٢٨ - ٢٩ . وبشأن الموافقة على قانون حد الردة ، انظر : فيليب روشوت ، « الحمى الكبرى فى العالم الإسلامى » (باريس ، ١٩٨١) ، ص ١٤٣ - ١٤٥ . (ف .) .

مسلمون لم ينجحوا تماما . إن محور ورطة السادات هو عجزه عن إقناع الإسلاميين بالتزامه الكامل للإسلام . ومن هنا ، فإن مبادراته الإسلامية ، مهما يكن إخلاصه فيها ، كانت تبدو ناقصة بسبب سياساته الداخلية والخارجية وكذلك بسبب التشدد الأصيل فى العقيدة الأصولية . الواقع أنه لم يكن ممكنا أن يوجد طريق وسط أمام النضاليين الإسلاميين .

ومع ذلك ، استمرت أجهزة الإعلام المصرية تصف السادات بـ « الرئيس المؤمن » ، الذى مجّد الأخلاق التقليدية للقرية ومجّد الأسرة الأبوية . زعم السادات أن مصر تشكل عائلة واحدة كبيرة ، وأنه هو « كبير العائلة » الذى يجب أن يُطيع أولادُه أحكامه دونما اعتراض . ولم تلق هذه التأكيدات قبولا حسنا فى جو ظروف مصر الاجتماعية والاقتصادية[١٤] . دُعّمت مظاهر التقوى الرئاسية عن طريق ظهور الشعارات الإسلامية فى المبانى الحكومية والإعلانات الرسمية ، وفى خطب الرئيس التى كانت تستفتح بـ « بسم الله الرحمن الرحيم » وتختم باقتباس من القرآن .

كان السادات ، عند من يعرفونه جيدا ، مسلما مخلصا حقا يسعى لترجمة المبادىء الأساسية لعقيدته إلى سياسات داخلية وخارجية بناءة ونافعة . تمثلت مأساة أنور السادات ، رغم نواياه الطيبة ، فى أن قطاعات كبيرة من الجماهير المصرية كانت تضمر شكوكا حول الرجل القادم من « المنوفية » . إنهم لم يستطيعوا أن ينسوا غياب السادات من موقعه المحدّد له ليلة ثورة ١٩٥٢ ، ولا أن يغضوا الطرف عن تنكره لعبد الناصر الذى حاول السادات أن يمسح تراثه السياسى . وفى أواخر السبعينات أصبحت هناك فجوة ثقافية واسعة بين السادات وشعبه . لقد أصبح السادات محل انتقاد حاد ومركز نتيجة الاهتمام الذى انهال عليه من زعماء الغرب وإعلامه كرجل دولة وصانع سلام ورجل أنيق الملبس بالإضافة إلى سياساته الوفاقية مع إسرائيل والشاه ، فضلا عن الفساد الداخلى .

---

(١٤) انظر : حسن حنفى ، سلسلة مقالات واضحة فى الوطن ابتداء من ١٩٨٢/١١/٢٠ . فى عام ١٩٨١ وعدت الحكومة ببناء حوالى ١٠٠٠ مسجد ، انظر : روشوت ، « الحمى الكبرى ... » ص ١٤٣ - ١٤٥ . (ف .) .

تمثل رد فعل النظام فى عمليات قمع انتقائى ضد الاشتراكيين والناصريين والنضاليين الإسلاميين ، ورافق ذلك تأكيد دعائى على الموضوعات الإسلامية ، مثل : الإيمان والصلابة والأصالة والصبر والمحبة والأمل والتوفيق (الإلهى) والهداية . كانت غاية الضغط الإعلامى الحكومى هى إقناع الناس بأن يرضوا بنصيبهم وأن يأملوا فى مستقبل أفضل . كان من المحال قبول هذا التوسل فى ضوء وضع أغلبية المصريين المتدهور اجتماعيا واقتصاديا . هذا الفراغ المذهبى الذى خلقه تنحية الناصرية ملأته نسبيا الأصولية الإسلامية مما جعل قيادة السادات عاجزة أمام معايير الشرعية الإسلامية السائدة . وفى ظل هذه الملابسات كان تحرك مجلس الشعب لإعلان السادات « خامس الخلفاء الراشدين » عملا سياسيا تافها وصل إلى قمة الاستخفاف بالمقدسات(١٥) . ومن المعروف أن الرئيس شجب هذه المبادرة وبّرأ نفسه من مدبّريها .

كانت الحقيقة الواضحة هى أن كثيرين من المصريين لم يعتبروا السادات « والدا » لهم وكانوا يكرهونون أن يُدْعَو « أولادَه » ، وسط جو الاحباط الناتج عن سياسات الرئيس الاقتصادية والخارجية . فى الوقت ذاته عمل الإخوان والجماعات الإسلامية الأخرى على تقوية مراكزهم فى الجامعات وبين الموظفين وفى الجيش إلى حدٍّ ما . ففى داخل الجامعة ضايق النضاليون الطلاب النصارى والأساتذة العلمانيين دونما عقاب(١٦) . يبدو أن السادات لم يدرك ، إلا فى منتصف ١٩٨١ ، قوة خطر الجماعات النضالية وذلك فى سياق الاضطرابات والمصادمات الاجتماعية بين المسلمين والنصارى . قبضت الحكومة ، فى حركة وقائية ، على ٣٠٠ شخص فى سبتمبر ١٩٨١ وفرضت إشرافها المباشر على كافة المساجد(*) . ولمّا كان معظم المحتجزين من الإسلاميين ، قام النظام – فى عملية توازن – بحبس الزعماء البارزين من الناصريين والاشتراكيين والأقباط ، ومنهم

---

(١٥) نفسه . وانظر أيضا ، حسن حنفى ، « ملاءمة البديل الإسلامى فى مصر » ، « فصلية الدراسات العربية » ٤ : ١ – ٢ (ربيع ١٩٨٢) : ٦٢ – ٦٣ . (إ.) .

(١٦) نزيه ن . م . أيوبى ، « الإحياء السياسى للإسلام : حالة مصر » ، المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط ، ١٢ : ٤ (ديسمبر ١٩٨٠) : ٤٩٢ . (إ.) .

(*) المساجد فقط !!

البابا « شنوده الثالث » . وصاحبت عملية الاعتقالات تهديدات من السادات بأنه سيلقى القبض على ٥٠٠٠ آخرين من مناوئيه إذا لم يستقيموا . ولم يمض شهر واحد حتى تمّ اغتيال السادات على يد مجموعة الجهاد ، وهى جماعة إسلامية نضالية متمركزة فى الصعيد . وفى أعقاب الاغتيال نشب قتال متفرّق ، معظمه فى أسيوط بين النضاليين الإسلاميين وقوات الأمن . وقد استمرت سياسة القمع فى أيام مبارك ، على الرغم من أن الرئيس الجديد قد تجنب بوضوح أخطاء السادات بالإقلال من لفت الأنظار إليه والبدء ببعض الإصلاحات . وبعد محاكمات مطوّلة أعدم سرّا الملازم أول خالد الإسلامبولى وأربعة آخرون شاركوا فى اغتيال السادات ، وقدّم إلى المحاكمة أكثر من ثلاثمائة من أعضاء « الجهاد » . لقى قرار الرئيس مبارك بتنفيذ الإعدامات إدانة فى كل أنحاء العالم الإسلامى ، وطالبت بعض الجماعات الإسلامية باغتياله أو إزالته من الحكم[١٧] .

ويمكن تلخيص الدروس السياسية من عصر السادات كما يلى :

١ – عدم الاستهانة بإمكانيات الأصولية الإسلامية من حيث تأثيرها الواسع الانتشار ، والتزامها المذهبى وقدراتها التنظيمية .

٢ – عدم استخدام « السلاح الدينى » عن طريق استرضاء المذهبية الإسلامية ، بشكل زائد وسطحى ، بهدف تحقيق أهداف سياسية غير منسجمة مع الروح الأصولية .

٣ – اتباع سياسات خارجية وداخلية موافقة إلى حد ما مع نظام القيم الدينية والثقافية السائد ، ومتجاوبة مع حاجات الشعب الاجتماعية والاقتصادية .

٤ – إيجاد بديل إسلامى قادر على الحياة ليحل محل الأصولية النضالية ، ليكون وسيلةً للتكييف الاجتماعى ومرشدا لتطوير اقتصادى مفيد اجتماعيا ولعملية تحديث منضبطة .

---

(١٧) انظر الخطاب المباشر الموجه إلى الرئيس مبارك فى « المجتمع » (الكويت) (١٩٨٢/٥/١٩) : ٤٤ . وهى المعبّر الرسمى لجمعية الإصلاح الاجتماعى الكويتية ، كذلك أذيع أن محاولة لاغتيال مبارك وقعت فى ١٩٨٢/٤/٢٥ ؛ انظر « المجتمع » (١٩٨٢/٥/١١) .

٥ – تنفيذ التركيبة المذهبية الجديدة مع أقل قدر ممكن من فساد النخبة وقلة كفاءتها ، وذلك لمواجهة الحاجات الاجتماعية والاقتصادية للقطاعات المحرومة فى المجتمع(*) .

ثلاث جماعات نضالية

اهتزت الحياة السياسية فى مصر خلال السبعينات بأنشطة عنف قامت بها ثلاث جماعات إسلامية : « منظمة التحرير الإسلامى » و« جماعة المسلمين » و« منظمة الجهاد » . « منظمة التحرير الإسلامى » تعرف أيضا باسم « جماعة الكلية الفنية العسكرية » كما تسمى « جماعة المسلمين » باسم « التكفير والهجرة » . أيضا تعرف « م . ت . إ » باسم « شباب محمد » على الرغم من أنه كانت هناك جماعات أصولية أخرى تعمل تحت هذا الاسم . و« جماعة الجهاد » يشار إليها أحيانا باسم « الجهاد الجديدة » . كل هذه الجماعات الثلاث ولدت فى جوّ المحنة المصرى بعد حرب ١٩٦٧ . وهذه الجماعات تعتبر ، مذهبيا وتنظيميا ، نسلا مباشرا لـ « الإخوان المسلمون » .

سيد قطب : الوصلة الحاسمة

إذا تأملنا أحداث الماضى وجدنا أن سيد قطب يمثل حلقة الوصل الأساسية بين « الإخوان » و« م . ت . إ » و« التكفير » و« الجهاد » . لقد أشرف سيد قطب ، كمذهبى نضالى ، على عملية تحوّل الجيل من أصولية « الإخوان » الضامرة إلى تطرف الشباب فى السبعينات . ويتميز دورُ سيد قطب ونفوذه المحوريّان على النضاليين الجدد بثلاث سمات : ١ – أنه مارَسَ ، كمنظّر ، تأثيرا قويا على تجديد المذهبية الإسلامية وإعادة توجيهها ؛ ٢ – أنه قدّم ، كعضو بارز

(*) واضحٌ خوف العالم غير الإسلامى من الحركة الإسلامية الأصيلة واستعداده لقبول أى بديل آخر حتى ولو كان إسلاميا ما دام مستأنسا .

فى « الإخوان » القديمة ، استمرارا تنظيميا بين « الإخوان » وفصائلها المتمّردة ؛
٣ – كذلك ، فإن تحدّيه للدولة ، كحركىّ ، وموته وَضَعا أمام النضاليين الشباب نموذجا للشهادة ليحتذوا به .

كان لقطب دور فعّال فى قيادة الإخوان إلى الظهور من جديد فى مطلع الستينيات . كانت معارضة سيد قطب مركّزة على نظام عبد الناصر ، وقد استعان على ذلك بالجناح النضالى من الإخوان داخل مصر وخارجها . كانت أنشطته التآمرية ودعوته إلى الجهاد تناقض بحدّة الإسلام الأكثر هدوءا لدى حسن الهضيبى مرشد عام « الإخوان » الذى حصر نفسه فى الوعظ والخطابة(١٨) . وقد أدى قمع الحكومة لنضاليّى « الإخوان » عام ١٩٦٦/٦٥ إلى إحداث تغييرات بعيدة المدى فى المذهبية والعمل الأصوليين . وفى بيئة الحضانة(*) فى السجن ، كان « قطب » مصدر النفوذ المذهبى المسيطر والذى أدى فى النهاية إلى تشكيل الحركة الإسلامية فى السبعينات . ولكن سيد قطب ، على الرغم من تفوقه ، فشل فى تحسين الخلافات والمعارك العنيفة بين فصائل الإخوان فى السجن(**). ومع ذلك ، فإن تأثير سيد قطب المستمر على النضاليين الشباب ، داخل السجن وخارجه ، موجود فى كتاباته . تصور « قطب » واقع المجتمع تفاعلا « جدليا » أبديا بين المنهج الإسلامى و« الجاهلية » . ويمكن تلخيص صياغاته المذهبية كما يلى :

١ – النظام الاجتماعى والسياسى السائد فى بلاد العالم الإسلامى وغير الإسلامى المعاصر نظام « جاهلى » – يتميز بشيوع الآثام والظلم والمعاناة والجهل بالإسلام وهديه الإلهى(١٩) .

٢ – واجب المسلم الصادق أن يحيى الإسلام كى يغيّر مجتمع « الجاهلية » وذلك عن طريق الدعوة والجهاد النضالى(٢٠) .

---

(١٨) حسن إسماعيل الهضيبى ، « دعاة لا قضاة » (القاهرة ، ١٩٧٧) ، ص ٦٣ – ٦٥ .

(*) الحضانة هنا (Incubation) تعنى حضانة بذور (ميكروبات) الأوضاع التى ستظهر فيما بعد .

(**) يفيد كتابه « لماذا أعدمونى » (كتاب الشرق الأوسط ، الدار السعودية للأبحاث والتسويق) تلاشى الخلافات وزوال آثارها .

(١٩) سيد قطب ، « معالم فى الطريق » (د . ن ، ١٩٧٠) ، ص ٨ – ١٠ ، ٨٣ – ٩٦ .

(٢٠) السابق ، ص ٦٦ – ٨٢ . بشأن الجهاد « الماضى » (الدائم) ، انظر : سيد قطب ،

٣ – تحويل المجتمع الجاهلى إلى دولة إسلامية حقيقية هو مهمة « الطليعة » الملتزمة من المسلمين[٢١] .

٤ – الغاية النهائية للمسلمين الملتزمين هى إقامة « الحاكمية » ، أى حكم شريعة الله فى الأرض كى يزول الإثم والمعاناة والقمع[٢٢] .

تعكس أفكار سيد قطب وأسلوبه ، كداعية للفكر الأصولى ، تأثره الواضح بالمنظّرين المسلمين الأوائل . مثلا ، اتبع سيد قطب ، فى معارضته للتجريد الفلسفى وفى تأكيده على التفسير الحرفى للمبادىء الإسلامية ، السوابق التى أرساها « ابن حزم » و« ابن تيمية » وتلاميذه . كما كان حسن البنا وأبو الأعلى المودودى ، من بين كتاب القرن العشرين ، ذَوَىْ تأثير خاص فى تشكيل نظريات سيد قطب . واجهت نظريته فى « الحاكمية » – سلطان الله على الأرض – نقدا لأنها تفتقر إلى الأسس القرآنية[٢٣] . استمد قطب فكرة « الحاكمية » من فكرة أكبر هى « الألوهية » ومن مصطلحات أخرى ذات علاقة بها : « الربوبية » و« الربّانية »[٢٤] . كان سيد قطب يحاول بهذه الصيغ إحياء المذهبية الأصولية لابن تيمية وابن قيم الجوزية ، منظّرَىْ محنة القرن الرابع عشر[٢٥] . ومن هنا ، فإن مهمة سيد قطب المذهبية كانت خلق وسائل لرفع الوعى الإسلامى بهدف إقامة حاكمية الله فى الأرض . وقد كان ضروريا ، كى يصل إلى تحقيق غايته هذه ، أن يشكّل « طليعة » من المسلمين الملتزمين مُعَدَّة للقيام بالجهاد ضد المجتمع الآثم الموجود . ومن هنا كانت الحاجة إلى التمييز بين المسلمين المنتمين إلى « الطليعة » وأولئك الذين لا يزالون خارج التنظيم ، وهى

« السلام العالمى والإسلام » ، (القاهرة د . ت) ، ص ١٥١ .

(٢١) قطب ، « معالم » ، ص ٩ – ١٠ .

(٢٢) السابق ، ص ٨ ، ٢٥ ، ٣٥ .

(٢٣) انظر : نقد حسن الهضيبى ، مرشد الإخوان السابق : « دعاة لا قضاة » ، ص ٦٣ – ٦٥ .

(٢٤) سيد قطب ، « خصائص التصور الإسلامى ومقوماته » ، (القاهرة ، ١٩٦٥) ، ص ٤٩ . لمزيد من التفاصيل ، انظر : سيد قطب ، « فى ظلال القرآن » مج ٤ ، أجزاء ١٢ – ١٨ (بيروت ، دار الشروق ، ١٩٧٤) ، ص ٢٠١١ – ٢٠١٣ .

(٢٥) سالم البهنساوى ، « الحكم وقضية تكفير المسلم » (الكويت ، ١٩٨١) ، ص ٤٨ .

مشكلة لم يتمكن قطب من حلها حلا كاملا ، وبهذا فتح الباب لتأويل كتاباته تأويلات متباينة .

دارت الخلافات فى الواقع حول وحدة الحركة الأصولية فى مصر . عادت المناقشات إلى الماضى ، إلى هجرة النبى (ﷺ) إلى المدينة، ونيله « ولاية » من صحبوه من المسلمين الذين تميزوا عن أولئك الذين تخلفوا فى مكة . ويبدو من بعض كتابات قطب والمودودى أنهما يتحيزان لولاية الذين هاجروا[٢٦] . وهذا التفسير يمكن أن يؤخذ على أنه يعنى أن « قطبا » يعتبر أن « الطليعة » الحركية لها من الشرعية أكثر مما لسواها من المسلمين الذين يعيشون فى المجتمع « الجاهلى » . ومع ذلك ، فإن « قطبا » لم يَشُكّ صراحة فى إيمان جمهور المسلمين الموجودين فى الإطار الجاهلى والذين لا يزالون خارج الجماعات الإسلامية . ولكنه اعتبر أنه من اللازم أن يقلد المسلمون هجرة النبى (ﷺ) وذلك بفصل أنفسهم عن المجتمع الجاهلى ليكوّنوا « طليعة » قوية تكون بمثابة مقدمة للنصر النهائى : إقامة حكم الله فى الأرض .

أثارت صيغ « قطب » تأويلات متعارضة بين مريديه تمركزت حول عدة قضايا أساسية : دور « الطليعة » ، خصائص أعضائها وقيادتها ، طبيعة الانفصال عن المجتمع ، والعلاقة بين « الطليعة » والمسلمين المخلصين ممن يعيشون تحت النظام الجاهلى . وقد أنتجت الخلافات حول هذه القضايا انشقاقا بين أتباع قطب[٢٧] . آمنت مجموعة كبيرة من شباب « الإخوان » ، يقودها الشيخ « شكرى أحمد مصطفى » ، بتفسير ضيق لآراء قطب وبدأت تعزل نفسها عن المجتمع الجاهلى وأفراده ورموهم بتهمة « الكفر »[٢٨] . هذه المجموعة ، التى سمَّت نفسها « جماعة المسلمين » ، وعرفت فيما بعد باسم « التكفير والهجرة » ، انضم إليها بعض أفراد « جماعة التبليغ » ، بينما كوّن آخرون جماعات مشابهة قائمة

---

(٢٦) انظر بصفة خاصة ، سيد قطب ، « فى ظلال القرآن » : ٤ — ج ١٠ ، (د . ن ، ١٩٦٦) ، ص ٦٥ — ٦٧ .

(٢٧) البهنساوى ، الحكم ، ص ١٢٧ — ١٣٣ . وكذلك ، البهنساوى ، العربى ، يناير ١٩٨٢) .

(٢٨) عبد الرحمن أبو الخير ، « ذكرياتى مع جماعة المسلمين » ، (القاهرة ، ١٩٨٠) ، ص ١٩ .

على أساس فكرة الانفصال عن المجتمع . من بين هذه الجماعات : « جماعة الحركية » و« جماعة العزلة الشعورية » و« جماعة التكفير » بالاسكندرية . وقد شارك فى هذه المجادلات أفراد من « الجهاد » و« التحرير الإسلامى » . كلا الجماعتين رفض إصرار « شكرى مصطفى » على إقامة مجتمع من المؤمنين على نمط «أمة» النبى (ﷺ) يعيش فى عزلة تامة عن المجتمع[٢٩] . والحق أن «م. ت. إ» و« الجهاد » كانا يشاطران سيد قطب اعترافه بأن قيام نسخة من المجتمع الإسلامى الأول غير ممكن عمليا بسبب متطلبات الحياة الحديثة .

وهكذا ، أصبحت الحركة الأصولية الناشئة فى مصر فى حالة من التفرق فى مطلع السبعينات . أطلق سراح الحراس القدامى لحركة « الإخوان » من السجون ليواجهوا الناصريين واليساريين . وفى الوقت نفسه أعلن النضاليون الشباب الجهاد ضد النظام . وقد تعجلت المعركةَ « منظمةُ التحرير الإسلامى » قبل الأوان بهجومها الفاشل على الكلية الفنية العسكرية فى أبريل ١٩٧٤ . وقد دفع هذا الدولةَإلى حملة واسعة النطاق أدت إلى القبض على عدة مئات من « م . ت . إ. » و« التكفير » وآخرين من النضاليين . مرة أخرى ، ظهر على السطح ذلك النمط من الصراع الداخلى والجدل الفكرى داخل عنابر سجن « أبو زعبل » الشهير[٣٠] . وقد بلورت هذه المعارك وجوه الاتفاق والاختلاف المهمة بين هذه الجماعات بشأن المذهبية والقيادة والتنظيم والمنهج .

« التحرير الإسـلامى » و« التكفير والهجـرة »

هاتان الجماعتان النضاليتان ، اللتان ظهرتا فى بيئة اجتماعية وسياسية ومذهبية مشتركة ، تعرضتا لأقدار متشابهة من قمع السلطة لهما[٣١] . ونظرا للاختلافات فى المذهبية والقيادة ، أصبحتا متنافستين . وعلى الرغم من أن هاتين الجماعتين تشتركان فى معارضة الدولة وتنظران إليها على أنها وثنية وطاغوتية ،

---

(٢٩) السابق ، ص ١٣٧ .
(٣٠) السابق ، ص ١٣٨ - ١٣٩ .
(٣١) انظر الدراسة العميقة المقارنة ، سعد الدين إبراهيم ، « تشريح ... » ، ص ٤٢٣ - ٤٥٣ . (إ.) .

فإنهما لم تتمكنا من تكوين جبهة موحدة ضد النظام . ويبدو أن طبيعة الانغلاق فى مذهبية « التكفير » وشخصية شكرى مصطفى العنيدة كان لهما دور مؤثر فى إفشال التعاون الفعال بين « التكفير » و« م . ت . إ. » و« الجهاد » والجماعات الإسلامية الأصغر .

المذهبية :

تشارك « التكفير » و« م . ت . إ. » – باعتبارهما من فصائل « الإخوان » – « البنّا » و« قطبا » فى مبادئهما الأصولية فى صيغتها المتطرفة . فهم يدعون إلى الالتزام بالأركان الخمسة للإسلام كحد أدنى لا ينتقص . كذلك ، فإن المسلم الصالح مدعو إلى الانضمام إلى مشاركة الآخرين فى خلق مجتمع صالح كما يصوره القرآن والسنة(*) . وينبنى على ذلك أن نظام الحكم المصرى يُنظر إليه على أنه فاسد وذليل للغرب وإسرائيل والاتحاد السوفيتى .

بينما ركّزت « م . ت . إ. » هجومها بصفة رئيسية على الحكومة ، فإن « التكفير » قد أدانت كلا من النظام والمجتمع كله على أساس أنهم فى حالة جاهلية[٣٢] . فى المجال الاقتصادى ، رفضت الشيوعية والاشتراكية على أنهما نظامان كفريان وغير إنسانيين . كلا الجماعتين تعتقد أن شرعية الحكومة يجب أن تقوم على أساس قدرتها على تحقيق العدالة الاجتماعية طبقا لمبدأ « العدل أساس الملك » . وهناك معايير أخرى للحكم منها اختيار المسلمين للحاكم ، والتقوى والعقل والطاعة لشرع الله . وعلى مجالس « الشورى » أن تراجع أعمال الحكام وأن تعزلهم فى حالة عدم قيامهم بواجباتهم نحو الله ونحو المجتمع المسلم . كذلك عارضت الجماعتان « العلماء » باعتبارهم موظفين يوالون النظام ، على الرغم من أن « التكفير » نظرت إليهم بعداوة أشد ونصحت أعضاءها ألا يصلوا وراءهم فى المساجد[٣٣] . وإذا كانت « التكفير » تدعو فى تشدّد إلى إعادة المجتمع النبوى كما

(*) ليس ثمة أى تطرف فى إقامة أركان الإسلام والعمل على إقامة المجتمع الإسلامى الصالح . ومعارضة ذلك هى التطرف !

(٣٢) سالم البهنساوى ، العربى (يناير ١٩٨٢) .

(٣٣) إبراهيم ، « تشريح .. » ، ص ٤٣٢ – ٤٣٥ .

كان ، فإن « م . ت . إ » يبدو أنها لا تمانع فى اقتباس بعض الأساليب الحديثة لتحقيق أهدافها . إن « التكفير » أشدّ مذهبية فى توجهها من « م . ت . إ » . زعم شكرى مصطفى ، وهو يوجه تهمة « الكفر » إلى كل فرد فى المجتمع ، أنه لا خلاص للمسلمين إلا بالانضمام إلى جماعته وأن يفارقوا – عن وعى – هذه البيئة الاجتماعية الآثمة اجتماعيا وروحيا . مؤلف هذا المبدأ الانعزالى هو « على عبده إسماعيل » ، وهو شيخ غامض من جامعة الأزهر حاول أن يصوغ مبادىء « التكفير » وأنشطتها على مثال حياة النبى (ﷺ) فى الفترة المكية الأولى[٣٤] . ففى بداية الأمر حين كان المجتمع ضعيفا يسهل القضاء عليه امتنع النبى (ﷺ) عن « الجهاد » حتى يقوى وتكثر « أمّته » عن طريق العزلة المكانية والروحية عن البيئة الكبرى الوثنية . وبالمثل ، فإن الشيخ إسماعيل يوجب على المسلمين فى المرحلة الحالية من « عهد الاستضعاف » الإسلامى أن يمارسوا « المفاصلة الشعورية » لتقوية ولائهم للإسلام من خلال منظمة « التكفير » . فى الوقت ذاته عليهم أن يكفّوا عن شن « الجهاد » حتى تكتسب الجماعة القوة الكافية[٣٥] . وهذا يجعل من الضرورى الانضمام إلى الجمعية وإعطاء الولاء الكامل لمذهبيتها وقيادتها نظرا لأن الحياة الإسلامية الحقيقية لا تتحقق إلا داخل الجماعة . فى الواقع ، يعتقد أعضاء التكفير أن كافة المجتمعات الإسلامية بعد زمن الرسول (ﷺ) والخلفاء الأربعة تتكون من كفار[٣٦] .

القيادة والتنظيم :

كانت « م . ت . إ. » تحت قيادة « صالح سرية » ، وهو فلسطينى يحمل الدكتوراه فى تعليم العلوم ، وكان عضوا فى « حزب التحرير الإسلامى » أحد فصائل الإخوان المسلمين[*] فى الأردن . انضم « سرية » ، بعد حرب ١٩٦٧ ،

---

(٣٤) البهنساوى ، الحكم ، ص ٣٤ – ٣٧ .
(٣٥) السابق ، ص ٣٦ – ٣٨ .
(٣٦) أبو الخير ، « ذكرياتى » ، ص ١٠ .
(*) « حزب التحرير » لم يكن أحد فصائل الإخوان ، ويرجع فى ذلك إلى كتاب « الجماعات الإسلامية فى ضوء الكتاب والسنة » لسليم الهلالى .

إلى مجموعات فلسطينية مختلفة واتصل بنظامى العراق وليبيا ، وقضى مدة فى السجن . وفى ١٩٧١ استقر فى مصر موظفا فى الجامعة العربية وبدأ يكوّن أسرا سرّية فى القاهرة والاسكندرية[٣٧] .

كان « شكرى مصطفى » أيضا عضوا فى « الإخوان المسلمين » . قبض عليه عام ١٩٦٥ ؛ وفى السجن نفض يده من زملائه الأقدم ومن معاركهم الداخلية[٣٨][*] . وبعد الإفراج عنه عام ١٩٧١ بدأ توسيع حركته . تلقى « شكرى » – مثل « سرية » – تعليما حديثا وحصل على بكالوريوس الزراعة . وقد قيل إن كلا من القائدين كان يتميز بشخصية شديدة الأسر وبالمعرفة بالإسلام والشجاعة والتقوى . كان « سرّية » محبوبا من أتباعه ، لكن شكرى مصطفى كان يؤثّر بعينيه النافذتين . ومن الواضح أن أسلوبى القيادة المختلفين لدى الرجلين قد انعكسا على طبيعة منظمتهما . رَأسَ « سرّية » مجلسا تنفيذيا من اثنى عشر عضوا كانوا يتّخذون قراراتهم عن طريق الإجماع وبأسلوب ديمقراطى جيّد . قيل إن « سرّية » غُلِب على رأيه فى قراره بعدم تحدى نظام السادات أثناء فترة شعبيته بعد حرب أكتوبر ؛ ومن هنا كان الهجوم الفاشل على الكلية العسكرية . أعدم « سرّية » فى نوفمبر ١٩٧٦ . أما « مصطفى » فكان « أمير المؤمنين » المستبد الذى يقرر كافة القرارات النهاية[٣٩] . كان الأتباع يعتبرونه كأنه « المهدى » ويطيعونه بمقتضى عقد « البيعة »[٤٠] . وهكذا تمتلك « التكفير » – خلافا لـ « م . ت . إ. » – خصائص الحركة « الخلاصية » .

التكوين والعضوية :

تُجنِّد كل من الجماعتين بصفة رئيسية من بين الطلاب وخريجى الكليات

---

(٣٧) إبراهيم ، « تشريح » ، ص ٤٣٥ – ٤٣٦ .

(٣٨) البهنساوى ، العربى (يناير ١٩٨٢) .

(*) لم يذكر البهنساوى فى كتابه أن شكرى كان منتميا إلى الإخوان ، بل ذكر أنه كان ضمن شباب جماعة التبليغ .

(٣٩) إبراهيم ، « تشريح » ، ص ٤٣٧ .

(٤٠) إسرائيل ألتمان ، « الحركات الإسلامية فى مصر » ، القدس الفصلية (شتاء ١٩٧٩) : ١٠١ ، (إ.) .

الجدد . اعتمدت « التكفير » على روابط القرابة والصداقة ، بينما جنّدت « م . ت . إ. » من المصلين الشباب ، خاصة من المساجد الأهلية العديدة . معظم أعضاء « م . ت . إ. » كانوا من القاهرة والاسكندرية والدلتا ، بينما جندت « التكفير » غالبا من الصعيد . وهناك قسم هام من المجنّدين كانوا من الوافدين الجدد إلى المدن الكبيرة من مجتمعات المدن الصغيرة والريف ، من أبناء الطبقة الوسطى والوسطى – الدنيا . كانوا فى المتوسط من المتعلمين تعليما جيدا ، خاصة فى المجالات العلمية والتقنية ، ومشبّعين بعقيدة راسخة وإحساس بالرسالة واستعداد للاستشهاد[41] . انفردت « التكفير » فى عدة جوانب . فقد هيأت لأعضائها بيئة متكاملة من النشاط ، فكانوا دائما مشغولين بالصلوات والدراسة والرياضة والدعوة والعمل فى مشروعات جماعة « التكفير » . وهكذا عزل العضو عن المجتمع وأصبح معتمدا على الجماعة فى كل احتياجاته . ومن ينحرف من الأعضاء يفصل ويتعرض لعقاب بدنى[42] . وإذا ترك عضوٌ الجماعةَ اعتبر « كافرا » حيث أنه لا مجال للخلاص خارج الجماعة[43] .

الخطط والأساليب (الاستراتيجيات والتكتيكات) :

تختلف « م . ت . إ. » فى مخططاتها السياسية اختلافا واضحا عن كل من « الإخوان » و« التكفير » . أخذت « الإخوان » بخطة تدرجية لإقامة نظام إسلامى ، بينما كان الهدف المباشر لـ « م . ت . إ. » هو الاستيلاء على السلطة . تغلغلت فى الشرطة والجيش وكان أعضاؤها – باستثناء « سرّيّة » – متوجهين نفسيا للقيام بانقلاب مبكر . وعلى النقيض من ذلك ، تبع « مصطفى » خطة طويلة المدى تقوم على بناء نواة قوية من المؤمنين على مثال المجتمع النبوى . ولن تقوم الجماعة بجهاد السلطة إلا حين يبلغ أعضاء أُسَرها عددا كافيا للقيام بتحدّ حقيقى . وقد أحبطت هذه الخطة حين بدأت قوات الأمن إلقاء القبض على

(٤١) إبراهيم ، « تشريح » ، ص ٤٣٦ – ٤٣٩ .
(٤٢) السابق ، ص ٤٤١ .
(٤٣) أحمد كمال أبو المجد ، « التطرف غير الجريمة والتشخيص الدقيق مطلوب » (العربى ، ١٩٨٢) : ٣٦ – ٤٠ ؛ وأبو الخير « ذكرياتى » ، ص ٩ – ١٣ .

أعضاء من « التكفير » فى أعقاب قمع « م . ت . إ. » . اتهمت الحكومة جماعة « التكفير » بخطف الشيخ حسين الذهبى وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية السابق وقتله بعد المطالبة بالإفراج عن أعضائها المسجونين . وبعد قتال بين النضاليين وقوات الأمن تم القبض على ٤٠٠ عضو وأعدم خمسة من الزعماء فى مارس ١٩٧٨ . ثم انتشرت الحالة من جديد بينما كانت وسائل الإعلام تَصِمُ منظمة « التفكير » بأنهم « خوارج » القرن العشرين[٤٤] . وتقول التقارير إن كلا من « التكفير » و« م . ت . إ. » نشطة فى السر ، على الرغم من القمع ، وقد شجعهما نجاح الثورة الإيرانية . ويبدو أن هاتين الجماعتين وغيرهما من الجماعات الإسلامية تعتبر الثورة الإيرانية كنموذج قابل للتقليد مع تغيير فى الخطط من أجل إحداث انتفاضات شعبية فى الجامعات وفى الشوارع .

منظمـــة الجهـــاد

انكشفت « منظمة الجهاد » أول مرة عام ١٩٧٨ نتيجة تورطها فى نشاطات معادية للأقباط . لكن لم تظهر قدرتها الكاملة إلا عند اغتيال السادات . تتركز القوة التنظيمية لهذه الجماعة فى أسيوط بالصعيد ، حيث اشتبك أعضاؤها مع قوات الأمن فى قتال حاد لعدة أيام عقب اغتيال السادات . وفى الشهور التالية ألقى القبض على ٣٠٠٠ من الأصوليين ينتمى معظمهم إلى « الجهاد » و« التكفير والهجرة » .

كانت « الجهاد » – خلافا للتكفير – نزاعة إلى التغلغل فى القوات المسلحة وقوات الأمن وغيرهما من المؤسسات الحكومية ، وليس إلى اعتزال المجتمع. ومن هذه الناحية تكون « الجهاد » أخطر من « التكفير » . زد على هذا أن قيادة « الجهاد » جماعية وليست قيادة فرد ذى شخصية آسرة مثل « شكرى مصطفى » و« سرِّيّة » . وهذه الخاصية قد أعطت الجهاد مرونة فى اتخاذ القرارات وفى تنفيذها . تتكون قيادة « تنظيم » « الجهاد » ، بنيويا ، من « جهاز القيادة »

---

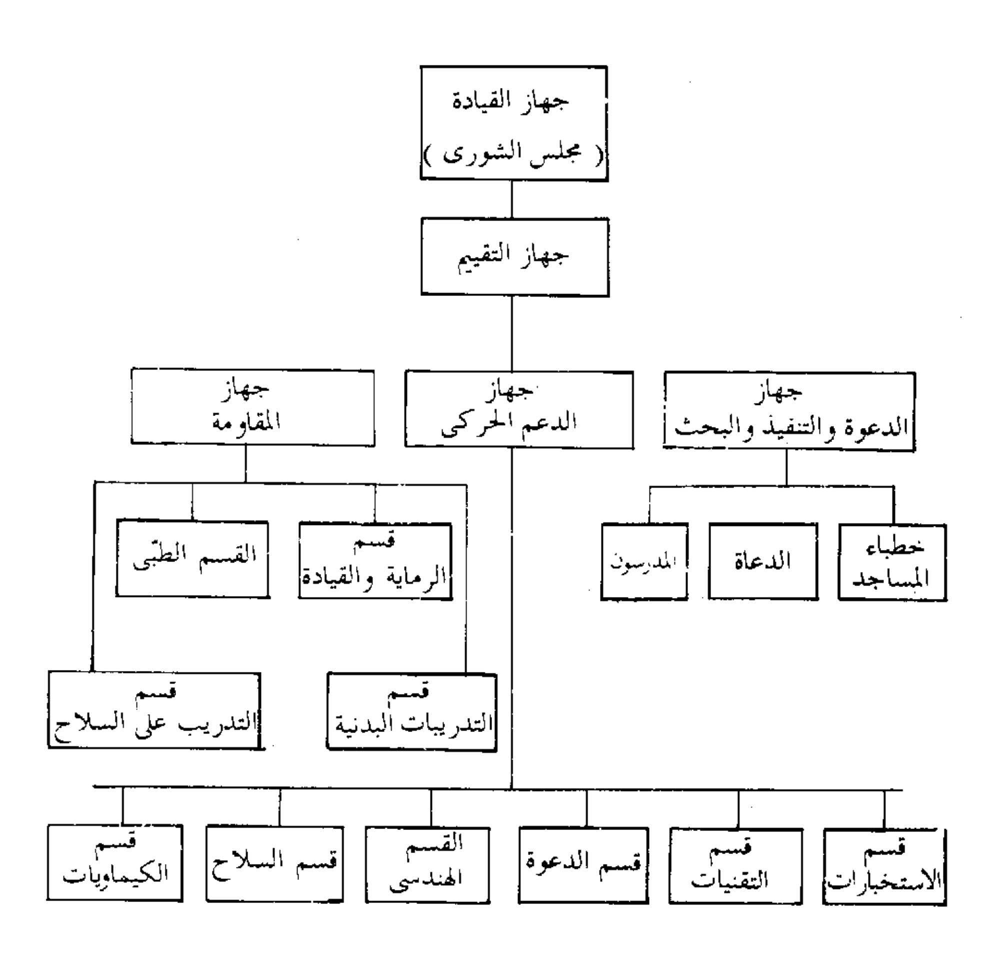
(٤٤) أبو الخير ، « ذكرياتى » ، ص ٦١ ؛ والمصور (١٩٨٤/٥/٤) : ٢٠ – ٢٥ .

و« جهاز التقييم » . ومهمة « جهاز القيادة » الإدارة العامة والتخطيط ووضع السياسات . يضم « مجلس شورى » من عشرة أعضاء يرأسه الشيخ عمر عبد الرحمن ، أستاذ كفيف فى كلية أصول الدين فى أسيوط ، وهوالذى يصدر الفتاوى على أساس الشريعة الإسلامية والسوابق التاريخية ليضفى الشرعية على سياسات « الجهاد » وأعمالها . وعلى هذا لا يمكن لجهاز القيادة أن يتخذ قرارا بشأن الأهداف المحددة لعمل إرهابى إلا بعد أخذ « موافقة » من « المجلس » لضمان قانونية العمل ومشروعيته . أما الإدارة الفعلية للمنظمة فقد وكلت إلى جهاز التقييم المسؤول عن توجيه ثلاثة أجهزة : يقوم الأول بالدعوة والتجنيد والبحث وتطبيق القوانين الإسلامية . ويقدّم الثانى الدعم اللازم للحركة فى مجال التقنيات والهندسة وتدبير الأسلحة والاستخبارات وغيرها من المهمات المتخصصة مثل طباعة نشرات الدعوة وتزوير الأختام والوثائق الحكومية والنقل والمتفجرات . أما الثالث فهو جهاز المقاومة ومهمته التدريب على فنون القتال والرماية والإسعافات الطبّية وصنع الأسلحة (انظر : شكل – ٥) . كذلك ، يبعث جهاز المقاومة بمبعوثيه للحصول على التأييد والدعم المالى من الأعضاء المقيمين فى الخارج كما يشرف على شبكة الاتصالات فى الداخل . يعمل أعضاء المنظمة كأجزاء من عدد غير معلوم من « المجموعات » و« العناقيد » المنتشرة داخل المجتمع الأكبر . وكل عنقود ثورى مغلق على نفسه وشبه مستقل إداريا . فإذا قطع عنقود من المجموعة الرئيسية فإن بقية العناقيد تبقى غير مكشوفة بسهولة لأجهزة الأمن[٤٥] .

---

(٤٥) من أجل التفاصيل ، انظر : الجهاد (١٩٨٢/١٢/٣١) : ٢٢ ؛ محمد هيكل : « خريف الغضب » (إ.) (لندن ، أندريه دويتش ، ١٩٨٣) ، ص ٢٤٢ – ٢٥٥ . وانظر كذلك : سلسلة المقالات العميقة بقلم حسن حنفى ، « الحركات المعاصرة الإسلامية » ، الوطن (١١/٢٠ – ١٩٨٢/١٢/١٢) .

(شكل – ٥) : الهيكل العام لمنظمة الجهاد



نقلا عن « الجهاد » (طهران) ، ديسمبر ٣١ ، ١٩٨٢ ، ص ١٥٠ .

---

(٤٥) من أجل التفاصيل ، انظر : الجهاد (١٩٨٢/١٢/٣١) : ٢٢ ؛ محمد هيكل « خريف الغضب » (٠١) (لندن) أندريه دويتش ، ١٩٨٣) ، ص ٥٤٢ – ٥٥ . وانظر كذلك سلسلة المقالات العميقة بقلم حسن حنفى « الحركات المعاصرة الإسلامية » الوطن (١١/٢٠ – ١٩٨٢/١٢/١٩م) .

من هذا البناء التنظيمى للجهاد كانت توجد صور مماثلة فى محافظات المنيا وسوهاج وقنا . وكانت هناك مظلة تنظيمية تربط جميع تنظيمات المحافظات هى « مجلس الشورى الأعلى » . يعكس نظام « الجهاد » – على المستوى النظرى – مبدأ « لينين » عن « المركزية الديمقراطية »[٤٦] . أما على مستوى الممارسة ، فإن عملياته كانت مرنة لا مركزية . المجموعة التى اغتالت السادات كان مسؤولها المذهبى هو محمد عبد السلام فرج ، والعسكرى الملازم أول عبود عبد اللطيف حسن الزمر الذى كان المسؤول عن العمليات . وكان فرج والزمر – كمسؤولين عن الجانبين المذهبى والعسكرى – مسؤولين أيضا عن تنفيذ قرارات مجلس الشورى التابعين له . كانت فتوى الشيخ عبد الرحمن بالحكم على السادات بالكفر غير صريحة فى صياغتها ، لكن الحكم الجماعى لمجلس الشورى بقتل السادات انتصر[٤٧] . بدأ فرج والزمر فى اجتماع عنقودى فى يناير أو فبراير ١٩٨١ العملية التى انتهت بقتل السادات على يد الملازم أول خالد الاسلامبولى وشريكيه . درس فرج والزمر عدة خطط للاغتيال على ضوء الاحتمال الراجح جدا أن السادات قد ينجو من الاغتيال . ولم يعتبر « العنقود » الأمر ملائما إلا بعد أن اختير الملازم الإسلامبولى للاشتراك فى العرض العسكرى ، فتابعوا دراسة الخطة . كان كتاب « سبع رسائل » لـ « جُهَيمان العتيبى » المصدر الأساسى لإلهام الإسلامبولى ، ومن المحتمل أنه وصله عن طريق أخيه محمد الذى حضر استيلاء « الإخوان » على المسجد الحرام فى مكة . ولقد قرأ الإسلامبولى كتبا لابن تيمية وابن كثير[٤٨] .

ظهرت أهداف « الجهاد » المحدّدة ودوافعهم المذهبية أثناء المحاكمة . قدم الملازم الإسلامبولى ثلاثة أسباب لقرار قتل السادات : ١ – قوانين مصر الحالية غير مطابقة للشريعة الإسلامية ، وهذا جرّ على المسلمين البلايا . ٢ – سلام السادات مع إسرائيل . ٣ – القبض على الأصوليين الإسلاميين فى سبتمبر ١٩٨١ واضطهادهم وإهانتهم . واضح أن المغتالين كانوا منفعلين بالأحوال

---

(٤٦) لاحظ هذا التشابه نزيه ن . م . أيوبى فى « الحركات الإسلامية النضالية » ، **مجلة الشؤون** الدولية ٣٦ : ٢ (خريف/شتاء ٨٢ – ١٩٨٣) : ٢٧٩ . (إ .) .

(٤٧) حنفى ، الوطن (١٩٨٢/١٢/٨) .

(٤٨) هيكل ، « خريف » ، ص ٢٤٦ – ٢٤٧ ، ٢٤٩ .

الاجتماعية الاقتصادية السائدة وباتفاقيات « كامب ديفيد » والقهر الذى تمارسه الدولة[٤٩] . هذه الدوافع تحولت إلى إطار مذهبىّ قدّمه « فرج » ووضع خطوطه العريضة فى « الجهاد : الفريضة الغائبة .

ويمكن تلخيصه فى إحدى عشرة قضية :

١ – واجب كل مسلم أن يبذل جهده من أجل الأمة الإسلامية . وهذا واجب فرضه الله وشريعته . وحيث أن قوانين البلاد الإسلامية هى قوانين الكفار ، فواجب المسلم الحق أن يعلن « الجهاد » ضد حكامها الذين تربوا فى الغرب على أيدى النصارى والشيوعيين والصهاينة .

٢ – إنّ الحكام المسلمين أو المجموعات المسلمة ، الذين يرفضون شريعة الله ، مرتدّون وإن زعموا أنهم مسلمون . وبمعنى آخر ، يجب أن يكون هناك دائما ما يثبت « إسلامية » الشخص ، لأن الفرد العاصى يفقد وضعه كمسلم إن أصرّ على معصيته . والكفر هو أكبر المعاصى .

٣ – تعاون المسلم مع الحاكم الكافر الذى يدّعى الإسلام معصية . وعقوبة حاكم كهذا هى القتل حتى ولو كان عاجزا عن الدفاع عن نفسه . وعلى المسلمين الحق أن يجتنبوا الوظائف الحكومية والخدمة العسكرية[*] .

٤ – الجهاد الدائم ضدّ الدولة الكافرة هو أعظم الفرائض ، وهو الحل الوحيد أمام كافة المسلمين الصادقين الذين يرغبون فى تحطيم المجتمع الجاهلى وإحياء الإسلام .

٥ – الجهاد بالسيف هو الضرب الوحيد المقبول من الجهاد .

٦ – الجهاد عن طريق الوسائل السلمية من خطابة وأحزاب إسلامية أو « هجرة » إنما هو جبن وغباء . ولن ينتصر الإسلام إلا بقوة السلاح كما حدث فى الماضى حين تمكنت مجموعة صغيرة من المسلمين من الصف

---

(٤٩) السابق ، ص ٢٤٦ .

(*) كيف والزمر والإسلامبولى كانا من رجال الجيش ؟!

الجادّ من نشر الرسالة عن طريق الغزو . فعلى المسلمين الصادقين الانخراط فى الجهاد ، مهما قلّ عددهم .

٧ – يبدأ الجهاد بكفار الداخل (الدولة المصرية) ، ثم كفار الخارج (العالم غير الإسلامى) .

٨ – يمكن لكل مسلم أن يدرس الجهاد دون حاجة إلى جهد كبير أو تعليم . فليس نقص العلم بعذر للامتناع عن الجهاد .

٩ – يجب أن تكون القيادة فى الإسلام من حق الأقوى من المؤمنين وأكثرهم تقوى لله . يجب أن يختار القائد جماعيا ، وحين يتمّ اختياره تجب طاعته . أما العالم المتغطرس المتعجرف فيجب ألا يكون قائدا .

١٠ – القعود عن الجهاد هو السبب الرئيسى لوضع المسلمين المؤسف اليوم وذلتهم وهوانهم وازدرائهم وتفرقهم .

١١ – حدد الله خمس مراحل فى التاريخ الإسلامى :

(أ) الأمة فى العصر النبوى .

(ب) الأمة فى عصر الراشدين .

(جـ) الأمة فى عصر المملكات .

(د) الأمة فى عصر الدكتاتوريين .

(هـ) إسلام عصرنا حيث تزول الدكتاتورية والطغيان ، وتحكم الأمة طبقا لنظام مشابه لمجتمع النبى (ﷺ) ؛ وسوف يسود السلام[٥٠] .

كتاب « فرج » يتميز بالوضوح وجودة التدليل ، وهو كتاب نضالى جرىء يجعل اللجوء إلى استخدام العنف هو الركن السادس من الإسلام بناء على تأويلات قرآنية ووقائع تاريخية وعلى كتاب ابن حزم وابن تيمية والقاضى عياض

(٥٠) محمد عبد السلام فرج ، « الفريضة الغائبة » (د . ن ، د . ت) .

وابن القيم وابن كثير والنووى وسيد قطب وآخرين . ليس لـ « الجهاد » – على عكس « التكفير » – قيادة فردية ، مثل شكرى مصطفى ، توجب على أتباعها الولاء الكامل لها . ومن هنا ، لم تكن مذهبية « الجهاد » « خَلاصية » كمذهبية « التكفير » . لم يدّع قائد « الجهاد » أنه « المهدى » فى المستقبل . كذلك لا تشارك « الجهاد » « التكفير » فى فكرة الانسحاب من المجتمع وتأجيل الجهاد إلى وقت أكثر ملاءمة . بل وضعت ، بدلا من ذلك ، مبدأ « الالتزام » بالإسلام الذى لا يمكن تحقيقه ، فى منطقه النهائى ، إلا عن طريق الجهاد المستمر . وفشل المسلمين وقادتهم فى القيام بهذه الفروض الإسلامية يجعلهم كفارا ويقضى على شرعيّتهم ويقودهم إلى الهلاك ، وقد سمّى « فرج » ، كمثال واقعى ، قائدا واحدا ، هو أنور السادات(*)(٥١) .

الأصولية المصرية ورد فعل الدولـــة

إن التقييم الشامل للأصولية الإسلامية فى مصر المعاصرة يشير إلى عزمةٍ على العودة إلى الجذور الإسلامية بين قطاع مهم من سكانها . فالمظاهر الإسلامية واضحة فى المجتمع المصرى كله ، على الرغم من أن « الحركة النضالية » تستمد معظم مؤيديها من الطبقات الوسطى والوسطى – الدنيا التى تتميز باستعداد خاص لإجابة « الدعوة » فى ضوء مستواهم التعليمى ووعيهم الاجتماعى والإحباط الاقتصادى .

الجماعات الصغيرة :

لا تزال الأصولية المعاصرة تتغذى ، فى صورتها التنظيمية ، على التراث المذهبى والروحى والتنظيمى للإخوان المسلمين التى أسّسها البنا . لكن تأثير « الإخوان » التنظيمى قد تراجع حين تكاثرت الجماعات الإسلامية . وإذا كانت جماعات مثل « التكفير » و« الجهاد » و« م . ت . إ. » التى انبثقت فى مطلع

(*) المعروف عن « الجهاد » أنهم لا يقولون بكفر المجتمع ، حتى الساداتُ لم يقطعوا بكفره كما أشار المؤلف آنفا .

(٥١) لسبب غير معروف ، ظهر اسم السادات فى الترجمة الانجليزية فقط ، انظر : « الجهاد : الفريضة الغائبة » (كندا ، د . ت) ، ص ١٩ . (إ.) .

السبعينات كانت نسلا مباشرا لـ « الإخوان » ، فإن ارتباط الجماعات الأحدث منها بـ « الإخوان » يبدو ضعيفا . ويُعرِّف (ملحق - ١) بتسع وعشرين جماعة إسلامية مصرية . وهى تتراوح ما بين جماعات جماهيرية مثل « الإخوان المسلمين » شبه العلنية ، إلى أخرى متوسطة الحجم مثل « التكفير » و« م . ت إ. » و« الجهاد » . ومجموعة كبيرة من جماعات صغيرة مثل « الفرماوية » و« جماعة الأهرام » و« جنود الله » و« جماعة المفاصلة الشعورية »(*) و« جنود الرحمن » و« جماعة المسلمين للتكفير » و« المكفراتية » و« قف وتبين » و« الجماعة الحركية » و« القطبيين » . معظم هذه الجماعات الأخيرة يمكن اعتبارها « نضالية » تعمل سرا . لكن ليس من بينها من يمتلك حجما أو قوة للعنف مثل ما لدى « التكفير » أو « الجهاد » . ولكن هذا لا يعنى أن تلك الجماعات الصغيرة غير قادرة على القيام بحركات تمرد محدودة أو بمحاولات اغتيال ضد قادة الحكومة . يوجد فى مصر جماعات إسلامية نضالية وغير نضالية أكثر من التسع والعشرين المذكورة هنا . ويبدو أن هناك جماعات جديدة تتكوّن باستمرار كلما زادت حدة الإحباط ، خاصة بين الشباب والعاطلين . وظهور هذه الجماعات أو اختفاؤها يرتبط باكتشاف الحكومة لها ثم القيام بقمعها أو احتوائها ، فتعود إلى النطاق السرى الواسع فى مصر . وتفيد التقارير أن السلطات المصرية قد وصلت بالعدد الكلى للجماعات الإسلامية إلى ٢٩ ، على حين قدرت دورية أصولية فى الكويت عددها بستين[٥٢] .

من الممكن تحديد نوع الجماعات الإسلامية على أساس جغرافى . فالنوع الأول هو الجماعات الموجودة فى المدن الصغيرة فى الصعيد وفى الدلتا ، وهذه تجنّد عناصرها من المتعلمين وأنصاف المتعلمين ، ومنهم أبناء موظفى المحافظات وطلاب الكليات والعمال والفلاحين من الطبقة الوسطى - الدنيا . ويبدو على هذه الجماعات شيء من الفطرية (Primitivism) نظرا لبعدهم عن المراكز الحضارية والتأثيرات الأجنبية . وعلى هذا ، فهم لا يصبحون مصدر خطر

(*) كتبها المؤلف « المُنازلة الشعورية » (Munazilah) وأظن ذلك تحريفا للمفاصلة .

(٥٢) انظر : « المجتمع » (١٩٨٢/١٠/١٣) : ٢١ ؛ وأيضا : « المجتمع » (١٩٨٢/١٢/١٤) .

سياسى إلا حين تقرر قيادتهم أن تستقر فى العاصمة ، كما حدث فى حالة شكرى مصطفى . أما النوع الثانى من الجماعات النضالية فيوجد فى المدن الكبيرة ، خاصة فى الأحياء المزدحمة فى القاهرة . تتكون جماعات المدن هذه من الطلاب والخريجين العاطلين والعمال والجنود وصغار الضباط . معظم هذه العناصر الاجتماعية ليس لها جذور عائلية فى المدن وفرصهم محدودة فى الحصول على موقع جيد فى المجتمع يتناسب مع خبرتهم وتطلعاتهم . حاول بعضهم أن « يوجده » فى القطاع الخاص الذى يتمتع بالحرية فى مصر ، ولكن لم ينجحوا ، على حين اغتنى أصدقاؤهم وأقرباؤهم بطرق فاسدة . زد على هذا أن كثيرين ممن جُنِّدوا من المحافظات هم من مناطق متخلّفة مثل الصعيد ، حيث يواجهون منافسة من الأقلية القبطية الكبيرة .

وهناك نوع آخر من الجماعات الإسلامية يتكون من الأصدقاء والمعارف فى الحى الواحد الذين يجمعهم مسجد المنطقة . مثل هذه المجموعات قد تبدأ على شكل جمعيات خيرية غير متماسكة ، أو حلقات قرآنية تجتمع دوريًا لتدارس الكتاب الكريم بالإضافة إلى قضايا الحى والمجتمع . وفى الوقت المناسب ، تتحول هذه الجماعات إلى النضالية استجابة لمحنة تحدث نتيجة الاستفزاز الحكومى أو الظلم أو القهر أو لمبادرة فى السياسة الخارجية . وحيث أن القانون يمنع الاجتماعات العامة ، فإن هذه الجماعات تلجأ إلى المساجد ، خاصة فى صلاة الفجر والعشاء . بعد إلقاء الخطبة (الموعظة)(*) يجلس المؤمنون فى حلقات على أرض المسجد(*) ويبدأون المناقشات . ومناقشات هذه المجموعات ، التى تتم غالبا بصوت خفيض ، يمكن أن تتناول توزيع المهام التى سيقوم بها كل فرد ضمن جمعيات الخدمة الذاتية النشطة فى الحى - من توصيل الأغذية إلى الأسر الفقيرة وزيارة الطبيب للمرضى أو قيام المحامى بالحضور عن موكله . أو أن تناقش المجموعات أمورا سياسية ، وتخطط للقيام بمظاهرات شعبية وحتى للعنف ، مثل

(*) ليس هناك خطبة ولا موعظة فى الفجر أو العشاء ، مما يدل على جهل المؤلف ببدهيات الإسلام ، ولعله قاس صلاة المسلمين على صلاة النصارى ، ويرجّح هذا حرصه على ذكر الجلوس على أرض المسجد وهو ما يخالف حال النصارى فى الكنائس إذ يجلسون على المقاعد ، ويبدو أن مجمل تصوراته عن المسجد وروّاده وأنشطتهم غير دقيقة ولا واقعية .

خلايا المنظمات الكبيرة . ويتم التنسيق بين شبكات المساجد المختلفة عن طريق قيام ممثلين من الخلايا بالطواف على المساجد طول اليوم وحضور الصلوات فى مساجد مختلفة داخل الحى وخارجه . وهذا الأسلوب للاتصال بين الخلايا يخلق شبكة تغطى أحياء كثيرة يمكن تحريكها بفاعلية فى زمن وجيز نسبيا . لقد برهنت جماعات المسجد بالفعل على فاعليتها كجمعيات للخدمة الذاتية التى تنظر إليها الحكومة بحذر فى ضوء احتمال استخدام إمكانياتها المذهبية والتنظيمية فى أعمال التمرّد . ومع ذلك فإن الحكومة نفسها يبدو أنه تعوزها الوسائل أو الرغبة فى القيام بهذه الخدمات الاجتماعية التى بات الناس فى أمسّ الحاجة إليها[٥٣] .

الأصوليــــة فى الجيــــش

ظهرت بوضوح شديد مظاهر الانبعاث الدينى فى الجيش المصرى ، خاصة بين الرتب العليا من ضباط الصف والرتب الدنيا والوسطى من ضباط الأسلحة . كما أصبح الحماس الدينى واضحا بين طلاب الكليات العسكرية . والمثال على ذلك ، الكلية الجوية ، حيث تتجمع مجموعات كبيرة من الطلاب فى أوقات الترفيه ليقوموا بالصلاة وتدارس الكتابات الدينية بدلا من مشاهدة الأفلام والمباريات . ومن المعروف عن الضباط الآمرين فى الصفوف المتقدمة أنهم يبذلون جهدهم لمجاملة هذه المظاهر الأصولية على الرغم من وجود بعض حالات الخروج على الطاعة . وهذه المجاملة يستدعيها الخوف من أن أى ردّ فعل تأديبّى تجاه الممارسات الإسلامية ربما يؤدى إلى إطلاق استخفاف بالالتزام العسكرى أو حتى إلى عصيان . ومن الضرورى فى هذا الصدد التأكيد على المشاعر السلبية لدى الضباط الأصوليين والناصريين تجاه القيادة المصرية العليا ، وبخاصة المشير عبد الحليم أبو غزالة . إن عمله كملحق عسكرى فى واشنطن ثم توليه وزارة الدفاع عقب حادث موت الفريق « بدوى » غير المتوقع ، قد جعلا « أبا غزالة » موضع اتهام من قبل الناصريين والإسلاميين .

---

(٥٣) من هذه الجمعيات الذاتية : « الجمعية الشرعية » و« أنصار السنة المحمدية » و« جماعة الهداية » و« الوعظ والإرشاد » و« الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » .

لا يمكن أن يكون هناك شك فى أن للجماعات الإسلامية أعضاء ومتعاطفين فى الجيش وحتى فى قوات الأمن[٥٤] . وبعد اغتيال السادات تمت عمليات تطهير فى الجيش لأن اثنين من المنفّذين الرئيسيين – الإسلامبولى والزمر – كانا من ضباط الجيش . ومن المحال منع التأثيرات الإسلامية من الوصول إلى الجيش ما دام جزءا من المجتمع . فالجماعات الإسلامية كثيرا ما تقوم بالدعوة والتجنيد بين الأقرباء فى نطاق العائلات الكبيرة الممتدة التى لا تخلو من وجود بعض أعضائها يعملون فى القوات المسلحة . .

الانفتـــاح : المحرك الخطيـــر

كثيرا ما أشير إلى أن المحرّك الأول للنضالية الإسلامية إنما كان سوء توزيع الدخل نتيجة لسياسة الرئيس السادات فى الانفتاح الاقتصادى . والأدلة المتوفرة تشير إلى وجود فجوة فى الدخل بين الأغنياء والفقراء . وهذا واضح فى جدول – ٥ الذى يمثل تجميعا لبيانات مقارنة من سبعة مصادر مختلفة . فى ٦٤ – ١٩٦٥ كان أغنى ٥٪ من الملّاك المصريين يحصلون على ١٩,٢٪ من الدخل ، بينما ازداد نصيبهم فى ١٩٧٩ إلى ٢٢٪ . وفى الفترة نفسها تزايد دخل أفقر ٢٠٪ بنسبة ضئيلة ٥,٠٪ . أصبحت الفجوة فى توزيع الدخل أكثر وضوحا حين نقارن أرقام ٦٤ – ١٩٦٥ فى عهد اشتراكية عبد الناصر بأرقام ١٩٧٦ عندما كان الانفتاح على أشده . فى هذه الإحدى عشرة سنة انخفض دخل الـ ٦٠٪ الأشد فقرا من السكان بشكل حادّ من ٢٨,٧٪ إلى ١٩,٩٣٪ . والـ ٣٠٪ الوسطى انخفض دخلهم بنحو ٥٠٪ ، من ٤٠,٢٪ إلى ٢١,٥٢٪ . ثمة نتيجة أخرى مهمة على هذا المستوى دلّت عليها أرقام (جدول – ٥) هى الثراء المتزايد للطبقات العليا فى عهد الانفتاح : فقد تزايد دخل أغنى ١٠٪ بشكل مفاجىء من ٣١,١٪ فى

---

(٥٤) انظر : أبو خالد (اسم قلمى) ، « الحركة الإسلامية ونظام حسنى مبارك » ، المجتمع (١٣/١٠/١٩٨٢) .

٦٤ - ١٩٦٥ إلى ٥٨,٥٥٪ عام ١٩٧٦ ، أى تضاعفت تقريبا ثروة النخبة الاقتصادية فى مصر .

وعلى الرغم من النقص فى بيانات توزيع الدخل ، فمن الواضح أن الاتجاه يسير نحو تعاظم التباين فى الدخل واحتمال الصراع بين الطبقات . وبالنسبة للاستقرار السياسى ، فإن أعظم ما يسبب الاضطراب من التطورات هو التناقص الملموس فى دُخول الطبقة الوسطى وطبقة الـ ٦٠٪ الأشد فقرا من السكان . وليس من قبيل المصادفة أن هذه الطبقات تمثل أكبر مصدر لمن يجتذبهم الحركيون الإسلاميون . فالمشاعر القوية بسبب الحرمان النسبى تولّد عداءً تجاه النظام وحلفائه فى القطاع الخاص من ذوى التوجه الغربى ممن انتفعوا بسياسات السادات . بينما وجدت عناصر الطبقة الوسطى - الدنيا أنه من الصعب أن تجد لها مدخلا إلى الطبقة الوسطى ، فإن كثيرين من أعضاء هذه الطبقة قد فقدوا بشكل متزايد مكانتهم الاقتصادية وتراجعوا إلى الطبقة الوسطى الدنيا . وليس هناك أى دليل على أن هذه الأنماط قد انعكست فى السنوات الأخيرة .

جدول - ٥ : توزيع الدخـــل

الملاك	١٩٦٠	١٩٦٥/٦٤	١٩٧٠	١٩٧٥	١٩٧٦	١٩٧٩
أعلى ٥٠٪	*١٧,٥ (ريفيون)	**١٩,٢	—	xx٢٠,—	—	*٢٢,٠
أعلى ١٠٪	—	**٣١,٩	—	—	xx٢٨,٥٥	—
الوسطى ٣٠٪	—	**٤٠,٢	—	—	xx٢١,٥٢	—
أدنى ٦٠٪	—	xx٢٨,٧	—	—	xx١٩,٩٣	—
أدنى ٤٠٪	—	**١٤,١	—	xx١٣,٩		
—	—					
أدنى ٢٠٪	* ٦,٦ (ريفيون)	**٤,٦	—	xx ٥,٢	—	* ٥,١

ردود فعـــل الدولـــة

من المعتاد أن تشير السلطات المصرية وأجهزة الإعلام إلى الشباب الإسلامى المتطرف باسم «الجيل الضائع». وهذا، من حيث الأساس، وصف صحيح للواقع حيث أن الحكومة المصرية قد فشلت فى تحقيق التكييف الاجتماعى المناسب لعدد كبير من الشباب المثالى فى فترة ما بعد عبد الناصر . لكن يبدو أن وصف « الجيل الضائع » لا يقتصر على الشباب ، بل يشمل أيضا الكبار والقطاعات الأكثر استقرارا ، كالعمال وأصحاب المحلات وضباط الجيش والشرطة والمهندسين والأساتذة والأطباء ، وحتى ملاك الأراضى . وقد وَضُح ذلك جزئيا فى التقارير المنشورة عن ٣٠٣ من أعضاء الجهاد قبض عليهم قبل اغتيال السادات ، وهى تتعلّق بخلفياتهم الوظيفية . ويمثل المقبوض عليهم قطاعا عرضيا فى المجتمع المصرى(٥٥) .

(*) World Tables, Washington, D.C., The World Bank, 1980, P. 463.

(**) Shail Jain, Size Distribution of Income (Woshington, D.C.: IBRD, 1975) Table 21.

x x World Bank, World Economic and Social indicators, July 1978; M.S. Ahluwalia, N.G. Carter, and H.B. Chenery, Growth and Poverty in Developing Countries, World Bank, 1978; G.Sheehan and M.Hopkins, Basic Needs Performance, ILO, 1978.

See R.Eckaus and A.Mohie- Eldin, Consequences of Changes in Subsidy Policy (Cairo:DRTPS, Cairo University, 1980). See also R.Eckaus, D.Mackarthy and A.Mohie-Eldin, General Equilibrium Policy Models for Egypt (Cairo, Cairo University/MIT Technology Adaptation Program, 1978).

(٥٥) الأخبار (١٩٨٢/٥/٩) .

طلاب فى المعاهد والجامعات	١١٢
عمّـــال	٤١
خريجو المعاهد والجامعات	٣١
العاملون والإداريـون	٢٦
هاربون من القانـون	٢١
طلاب فى المرحلة الثانوية	١٧
ضباط جيش وشرطة واستخبارات	١١
رجال أعمال وأصحاب محـلات	١٠
مهندســون	٧
عاطلــون	٧
ملاك أراضى	٦
أطبــاء	٦
أساتــذة	٤
مدرســون	٣
صحفيــون	١
	٣٠٣

قامت السياسة المصرية تجاه الأصولية الإسلامية ، منذ بدايات عهد عبد الناصر ، على الجمع بين القمع والتقريب كأسلوب للتعامل مع هذا التحدى المستمرّ لسلطة الدولة . كان نجاح عبد الناصر فى التعامل مع « الإخوان » ناتجا عن تأثيره الآسر بشكل غير عادى بالإضافة إلى جهاز استخبارات فعال جدا . إن جاذبيته الآسرة قد أضعفت من نفوذ « الإخوان » المذهبى(*) . ولم يكن لدى السادات ما يقوم مقام هذه الجاذبية ، كما أنه لم يكن قادرا على صياغة مقولات مذهبية يمكنه بها أن يربى ويكيف ملايين الشباب المصرى . خلق السادات بنفسه فراغا مذهبيا حين حارب الناصرية ، وكانت النتيجة أن ملىء هذا الفراغ جزئيا بالدعوة

(*) لعل القمع والإرهاب الشديدين وغسيل المخ الإعلامى المكثف كانت أقوى الأسباب فى ذلك .

الأصولية التى قامت بها جماعة « الإخوان » وفصائلها ،، مما أضرّ بالدولة المصرية(**) . كانت مأساة مصر هى أنه لا السادات ولا زملاؤه اهتموا كما يجب بعملية تعليم الشباب – عن طريق المذهبة والتكييف الاجتماعى – ليكونوا مواطنين موالين للدولة(***) . وهكذا ، ثبت أن خطة السادات فى إطلاق الحرية للإخوان ضد الناصريين فشلت فى أداء وظيفتها . كل ما استطاع السادات أن يقدمه للمواطن المصرى العادى هو ذلك الأمل الضعيف فى أن ينضم إلى القطاع الخاص لعله ينال شيئا من الثراء السريع . وإذا كان البعض قد نجح نجاحا مدهشا ، فإن وعود السادات الخيالية كانت مخيبة للآمال بالنسبة لملايين الطموحين . ولقد بدت دعوته إلى الوطنية المصرية ، بعد النجاح المتوسط فى حرب أكتوبر ١٩٧٣ ، دعوة فارغة لعدم وجود صلح « مشرّف » بين العرب وإسرائيل ، وللفجوة المتسعة باستمرار بين أصحاب الملايين والطبقات الوسطى والدنيا . كما أن موجات اعتقال القادة النضاليين أو إعدامهم لم تفد فى إقامة استقرار طويل الأمد فى جو لا تملك الحكومة فيه الحوافز المذهبية – الروحية والمادية التى تضمن لها الفوز بولاء الشعب . كذلك فإن السادات كان يعارض القيام بإصلاحات جوهرية تكبح الممارسات غير القانونية لبعض أقربائه والمحيطين به . وكانت تصفيته لنقابة المحامين وإصداره « قانون العيب » ، إنما صُمّما لخنق المعارضة بوسائل قانونية . أيضا ، حرّك النظام المؤسسة الدينية من علماء الأزهر فشنّوا حملات إعلامية من خلال أجهزة الإعلام والمساجد ضد الجماعات الإسلامية . وبعد اغتيال السادات اشتدت هذه الحملة المضادة الموسعة التى شنتها المؤسسة الدينية . ولكى يشوه مفتى مصر الأكبر ، الشيخ

(**) ظهور التيار الدينى بين الشباب لم يكن فى عهد السادات ولا بعمله توصلا لهدم الناصرية كما ظن المؤلف . فالتيار الإسلامى ظهر عام ١٩٦٥ وقام عبد الناصر بالقبض عليهم ونشرت صحفه أن احذروا على أولادكم من المساجد ، كما أنه فى أواخر حكم عبد الناصر ظهرت هذه التيارات التى قامت ضد حكمه وهتفت بسقوطه عام ١٩٦٨ ، ١٩٦٩ .

(***) لا تستطيع الدولة أن تضمن ولاء المواطنين لها ما لم تكن فى أقوالها وأفعالها ممثلة بإخلاص للمذهبية الحقيقية التى يدين بها أولئك المواطنون . والشعوب الإسلامية مذهبيتها الإسلام وحده ، ومهما خدع المسلمين عن دينهم – بالقهر أو بالتزييف – فلابد أن يعودوا إليه . وحتى الشعوب غير المسلمة لا تلبث – بعد التجارب المرة مع المذهبيات الوضعية – أن تتطلع إلى المذهبية الحق كما هو واضح اليوم فى ظاهرة البحث المتزايد عن الدين فى كل بلاد العالم .

جاد الحق ، من صورة جماعة « الجهاد » ، فقد اكتشف « حديثا » غريبا يروى فيه أن النبى (ﷺ) نصح المسلمين بطاعة الحكومة المسلمة حتى ولو كان أعضاؤها يسرقون ويزنون[٥٦] . وقد دعا الشيخ الشعب إلى طاعة السلطات ما دامت حكومة « مبارك » قد وعدت بالبدء فى الإصلاحات لتصحيح مظالم الماضى .

والحقيقة أن موت السادات أتاح لونا من التنفيس المؤقت أرجأ انفجار الموقف المتأزم فى مصر ، حيث حاول مبارك تغيير وجه النظام ببعض الإصلاحات الجزئية . لكن الرئيس الجديد ، على الرغم من نواياه الطيبة ، لا يملك الوسائل المذهبية ولا الكوادر المخلصة ليعالج علاجا شاملا علل المجتمع المصرى . إن تدهور الاقتصاد ، وإصرار مبارك على التمسك بالتزامات السادات تجاه إسرائيل والولايات المتحدة قد حالا دون تزايد الشرعية الإسلامية التى قد يحتاجها فى حكمه لمصر . وبينما حاول الرئيس بدء حوار مع شباب مصر ، فإنه قد أُكره على اتخاذ تدابير قمعيّة ضد الجماعات الإسلامية باسم قانون الطوارىء على فترات متقطعة[٥٧] . وفى عهد مبارك أُرسل « الخبراء الدينيون » إلى السجون لإقناع النضاليين الشبان بأن فهمهم للإسلام خاطىء . وتفيد بعض التقارير أن علماء الأزهر تعاونوا فى هذه الجهود الهادفة إلى ردّ الشباب ، بينما كانت وزارة الأوقاف كارهة[*] للمشاركة . وفى مناقشات السجون هذه ، وافق بعض النضاليين – تَقِيّةً – على موقف الحكومة وذلك – فقط – ليسأنفوا نضالهم الإسلامى بعد الافراج[٥٨] . إن اللجوء المتكرّر إلى الوسائل القمعية أمر غريب على طبيعة الرئيس ؛ لكن عجزه

---

(٥٦) لمزيد من المناقشة ، انظر : عمرو هـ . إبراهيم ، « الشرعية والثورة فى الإسلام » ، « شعوب البحر المتوسط » ، ٢١ (أكتوبر – ديسمبر ١٩٨٢) : ٨١ – ١٠١ (ف .) ، وكذلك ، الأهرام (١٩٨١/١١/٢١) .

(٥٧) فى سبتمبر ١٩٨٢ جدّدت الحكومة قانون الطوارىء عاما آخر . وفى نفس الوقت كانت هناك سلسلة اعتقالات للعناصر الإسلامية . من بين قتلى السجن الشيخ محمد كمال السنانيرى . انظر : المجتمع (١٩٨٢/٧/٢٧) : ١١ .

(٥٨) قالت الحكومة إن معدل نجاح هذا البرنامج كان ٧٠٪ ، المجتمع (٨٢/١٠/١٣) : ٢٠ .

(*) لعل هذا وهم من المؤلف أو نقص فى الفهم ، لأن الواقع – طبقا لما ظهر فى ندوات الرأى فى التلفاز – هو أن وزير الأوقاف قد شارك بنفسه فيها ، ولعل المؤلف استقى هذا من تقرير حكومى أوردته المجتمع (ع/٥٩٠ ، ص ٢١) ، وهو ينقل وجهة نظر الحكومة وما كانت تتوقعه من الأوقاف ومساجدها .

فى مواجهة المشاكل الاجتماعية والاقتصادية المتزايدة ، والغزو الإسرائيلى للبنان ، وضم الضفة الغربية ، إنما تزيد من ضعف مرتكزات حكومته . إنه لمن الصعب - والجوّ هكذا - ألا ننتهى إلى القول بأن من المحتمل أن تصبح الأصولية الإسلامية تهديدا متناميا لاستقرار النظام المصرى .

٧ – سوريــــا

الأصولية السنية فى مواجهة حكم البعـث

يقف النظام السياسى السورى فى تناقض حادّ مع النظام المصرى من حيث أسسه السكانية والثقافية والاقتصادية . فسوريا يعوزها ما فى المجتمع المصرى من تجانس وترابط وإلف للسلطة المركزية . كذلك ، لم تمارس سوريا – كإقليم كان يخضع للإدارة العثمانية المباشرة – درجة التحديث التى وصلت إليها مصر فى جو الحكم الذاتى .

أصبحت سوريا الكبرى ، فى الأيام الأخيرة من الحكم العثمانى ، مركز القومية العربية . وإن انقسام المشرق العربى بعد الحرب العالمية الأُولى إلى منطقتى نفوذ بريطانية وفرنسية قد ترك سوريا فى حالة تفكك جغرافى سياسى ومذهبى . فالأغلبية السنية فى سوريا قد فُصِلت – فى ظل نظام الانتداب – عن امتداداتها السكانية فى فلسطين والأُردن ولبنان والعراق والحجاز . وبهذه الطريقة لم تتحقق التطلعات القومية للعرب السنّة تحت حكم الانتداب الإنجلو – فرنسى . وقد شجعت السلطات الفرنسية اتجاه التفتيت فقسّمت سوريا إلى مناطق طائفية ثم أنجزت تمزيقها الجزئى : فمنحت سوريا استقلالها وأعطى سنجق « الإسكندرونة » إلى تركيا . وفى الوقت نفسه قمع الفرنسيون الانتفاضات الوطنية فى المدن وثورة الدروز (٢٣ – ١٩٢٤) . وقد ولّدت هذه السياسة مشاعر تعاطف بين السوريين تجاه الألمان فى الحرب العالمية الثانية . بعد هزيمة نظام الانتداب الفرنسى فى « فيشى » (Vichy) أمام القوات البريطانية والفرنسية الديجولية وُعِدت سوريا بالاستقلال ثم مُنحته على مضض عام ١٩٤٥ .

التقدم السياسى السورى (١٩٤٥ - ١٩٧٠)

يتميز تاريخ سوريا المستقلة بتداخل معقد فى المذهبية والجغرافيا السياسية وفى الطائفية وسيطرة الحزب الواحد وصراع الطبقات وحكم « العسكر »(*) . هذا المرجل الملىء بالقوى المتعارضة أرسى نمطا من سياسة الانقلابات التى أطلقت تداولا سريعا للنخب التى كانت تعمل فى بيئة من القلاقل المستمرة . وكانت النتيجة الطبيعية أزمة فى الشرعية لفّت النخب والمؤسسات السورية ما زالت مستمرة حتى الآن .

كانت النخبة السياسية التى حققت الاستقلال مكونة من القوميين التقليديين بقيادة الرئيس شكرى القوتلى . كانت السيطرة فى هذا النظام الديمقراطى البورجوازى للسنّة وبعض العناصر النصرانية من الطبقة العليا والعليا الوسطى . وبعد الاستقلال بعامين ، ورّطت الحكومة الجديدة الجيش السورى الضعيف التدريب بالقتال فى فلسطين فباء بالفواجع . رجع الجيش من الجبهة ليلوم الحكومة على هزيمته . وابتدأ بذلك سلسلة من الانقلابات بدأت فى مارس ١٩٤٩ وانتهت فى فبراير ١٩٥٤ . كان الزعماء الثلاثة ، الذين تولوا واحدا إثر الآثر : الزعيم والحناوى والشيشكلى ، من أصل كردى ، وهو أمر يعكس التقليد الفرنسى فى التجنيد من مجموعات الأقليات الفقيرة جدا التى تتطلع إلى التحرك إلى أعلى . وكان هذا فى مواجهة كراهية عناصر الطبقة العليا والقوميين السنّة للدخول فى خدمة الجيش ذى القيادة الفرنسية[1] . فى أواسط الخمسينات تمت عودة جزئية إلى الحكم المدنى على أساس تجمّع عدة تيارات اجتماعية وسياسية قوية . وقد شملت هذه قيام حزب البعث وظهور الناصرية ونشاط شيوعى قوى . لم يستطع حزب

(*) مصطلح « العسكر » ترجمة لـ (Praetorian) وهى من (Praetor) التى تعنى – فى روما القديمة – ضابطا فى الدولة منصبه تحت منصب رئيس الدولة مباشرة ، يبقى فى منصبه عاما واحدا وتشمل سلطته الجيش والقانون .

(١) نيكولاوس فان دام ، « الصراع على القوة فى سوريا » (لندن : كروم هِلْم ، ١٩٨١) ص ٤٠ . (ا.) .

البعث منذ إنشائه على يد ميشيل عفلق وصلاح البيطار أن يحصل على أغلبية فى الانتخابات على الرغم من ادعائه أنه يمثل قومية الوحدة العربية ؛ ومن هنا كان حرصه على أن يجنّد من الأقليات : النصارى والعلويين والدروز والإسماعيلية ومعدَمى السنّة . هذه المجموعات من المستعدّين للتجنيد كانوا يعيشون على الهامش اجتماعيا واقتصاديا ، وكثرتهم من سكان المدن الصغيرة والمناطق الريفية . والواقع أن البعث والجيش كانا يجنّدان من نفس مستنقع الفئات الهامشية عرقيا واقتصاديا ، وهى ظاهرة سوف تحدّد مجرى السياسة السورية مستقبلا .

كان المصدران الرئيسيان للتحدّى أمام البعث خلال منتصف الخمسينات هما « الحزب الشيوعى السورى » لخالد بكداش والحركة الناصرية المتنامية . وقد اتّبع البعث خطتين ، ليقوى من مكانته ويواجه النفوذ الشيوعى فى الجيش ، هما : ١ - المغامرة بالتجنيد من ضباط الجيش ؛ ٢ - عقد الوحدة مع مصر وسوريا . وعلى الرغم من كراهية عبد الناصر فى البداية ، فقد نجح قادة البعث فى إقناعه بإقامة « الجمهورية العربية المتحدة » (فبراير ١٩٥٨) التى ستمكنهم من استغلال قوة عبد الناصر وسحره ليحكموا سوريا . وقد باءت هذه الجهود بالفشل لأن الاختلافات البعثية المصرية قضت على الوحدة فى خريف ١٩٦١ . وقد أدّى فرض عبد الناصر للإجراءات الاشتراكية على نظام « المتعهّدين »[*] فى سوريا وثقل قبضة الحكم المصرى ، إلى القضاء على المشاعر الوحدوية[٢] . ومن المنظور الطائفى ، مال الحكم المصرى إلى التخفيف من الفروق المذهبية والمجتمعية باسم جامعة القومية العربية . وهكذا ، أشعل رحيل المصريين الصراع الطائفى من جديد ، حيث استولى الضباط السنّة من دمشق من المعادين لعبد الناصر على المناصب العليا بقيادة العقيد عبد الكريم النحلاوى[٣] .

(*) لعل نظام « المتعهّدين » (Entrepreneurial Culture) هو أسلوب اقتصادى يقوم على احتكار فئة معينة من كبار التجار للأنشطة التجارية واعتماد الحكومة عليهم فى إنجاز مخططاتها الاقتصادية .

(٢) بشأن ج . ع . م ،. انظر : ر . هرير دكمجيان : « مصر تحت عبد الناصر » (ألبنى ، ط/ج . سراكيوس ، ١٩٧١) ، ص ٥٩ . (إ.) .

(٣) فان دام ، « الصراع ... » ، ص ٤١ - ٤٢ .

عاد البعث إلى القوة بانقلاب ٨ مارس ١٩٦٣ بالتعاون مع الضباط الناصريين الوحدويين المستقلين ؛ وقد قام الحزب بمحاولات لاسترجاع الوحدة ولكن عبد الناصر رفض ذلك . وصل القتال الداخلى بين البعث والضباط الناصريين إلى ذروته فى يوليو ١٩٦٣ بانتصار اللجنة العسكرية للبعث على كتلة العقيد جاسم علوان الناصرية . ومع أن الطائفية لم يكن لها دور واضح فى هذا الصراع ، فإن الكتلة الناصرية كانت أساسا سنّية ، بينما كانت لجنة البعث العسكرية مكونة فى أغلبها من الضباط العلويين والدروز والإسماعيليين . وكانت النتيجة حركة تصفية للكتلة الناصرية قامت بها اللجنة العسكرية ورافقتها سياسة طموحة للتجنيد من بين ضباط الأقليات[٤] . والأمر الذى بدأ على شكل صراع بين المذهبيات والشخصيات سرعان ما اصطبغ بلون طائفىّ كان من أسبابه انضمام « الإخوان المسلمين » . وفى أبريل ١٩٦٤ تم سحق ثورة ضد البعث فى مدينة « حماة » السنية ، بينما اشتدّ الصراع من أجل القوة داخل اللجنة العسكرية ذاتها . وفى ديسمبر ١٩٦٤ تم طرد اللواء العلوى محمد عمران من سوريا متهما بمحاولة تشكيل « كتلة فاطمية » من الضباط الخارجين على الإسلام[٥] . أدى طرد « عمران » إلى إثارة الرئيس « أمين الحافظ » السنّى ضد قائد الأركان اللواء « صلاح جديد » . وعلى الرغم من المحاولات المتأخرة للواء « الحافظ » لإقامة كتلة متماسكة من الضباط السّنّة ، فقد أطيح به فى فبراير ١٩٦٦ ومعه قادة الحزب ميشيل عفلق وصلاح البيطار . وهذا الانقلاب أتى إلى السلطة بالجناح العسكرى اليسارى للبعث الذى كان يمثل تضامنا بين الحزب والجيش . وعلى الرغم من سيطرة مجموعة الضباط العلويين المتنامية ، فإنهم لم يستطيعوا أن يتجنبوا التفرق . فبعد حرب ١٩٦٧ انقسم جهاز البعث السياسى – العسكرى بين مجموعتين يرأس إحداهما اللواء صلاح جديد والأخرى اللواء حافظ الأسد . وقد سيطر الأسد ، بحكم كونه وزير الدفاع ، على الجيش ، بينما شدّد « جديد » قبضته على جهاز الحزب . وفى نوفمبر ١٩٧٠ تحرك الجيش لسحق مجموعة « جديد » ، وأصبح « الأسد » أول رئيس غير سنّى لسوريا (فبراير ١٩٧١) . وهكذا ساعد

---

(٤) السابق ، ص ٤٣ – ٤٤ .

(٥) السابق ، ص ٥٤ – ٥٥ .

الجيش السورى وحزب البعث فى تهيئة الوسائل للأقليات المهضومة فى سوريا ، خاصة العلويين ، للتقدم وامتلاك القوة .

الأصولية الإسلاميـــة كحركة طائفيـــة

تتحدّد الخصائص المميزة للحركة الإسلامية فى سوريا بأمور واقعية هى القوة والثروة والتركيبة السكانية – وهى شروط تختلف إلى حد كبير عن تلك الموجودة فى مصر . فعلى حين يستهدف الاحتجاج الإسلامى المصرى نظام حكم يسيطر عليه السنّة ، ترتب الأصولية الإسلامية السورية نفسها على شكل حركة احتجاج سنية ضد حكومة قيادتها علوية . وفى هذا الصدد تشبه الحركية السنية السورية حركة الأغلبية الشيعية فى العراق التى تعارض نظام صدام حسين البعثى ذا القيادة السنية . كلا الحركتين الإسلاميتين تدعى أنها تمثل أغلبيتين طائفيتين يحكم كلا منها نظام أقلية باسم حزب البعث العلمانى(*) .

« الإخوان المسلمون » السورية : منشؤها وتطورها

يمكن إرجاع أصول « الإخوان المسلمين » السورية إلى جمعيات خيرية إسلامية أسست أواخر القرن التاسع عشر . شُكّلت « الإخوان » ١٩٣٥ فى حلب ؛ وفى ١٩٤٤ انتقلت إلى دمشق حيث تمكن د . مصطفى السباعى من دمج الجمعيات الإسلامية السورية . وقد قاد « الإخوانَ » ، مراقبا عاما ، من ١٩٤٥ – ١٩٦١ بالتعاون مع « الإخوان المسلمين » المصرية[٦] . وتشبه « الإخوانُ »السوريةُ المصريةَ من حيث التشكيل . ومع أن الحركتين تعتبران

(*) هناك فروق جوهرية بين الحركتين : فالسنة فى سوريا يمثلون الخط الإسلامى الأصيل ، وهم أغلبية ساحقة (٨٦٪) مقهورة تواجه أقلية ضئيلة (لا تزيد عن ١٠٪) خارجة على الإسلام . أما فى العراق فالشيعة أغلبية ضئيلة (٥٢٪) لا تمثل الخط الأصيل للإسلام تعيش تحت حكم حزب علمانى لا يمثل مسلمى العراق السنة من حيث المذهبية ، بل الطائفتان – سنة وشيعة – واقعتان تحت حكم علمانى شديد .

(٦) عمر فاروق عبد الله ، « الكفاح الإسلامى فى سوريا » (بيركلى ، ط/ميزان ، ١٩٨٣) ، ص ٨٩ – ٩٠ . حنا بَتاتو : « الإخوان المسلمون فى سوريا » ، تقارير MERIP (نوفمبر – ديسمبر ١٩٨٢) : ١٦ .

نفسيهما حركة واحدة ، إلا أن كلا منهما تُدار ذاتيا . وتستمد السورية ، كالمصرية ، التأييد من عناصر الطبقة الوسطى والوسطى الدنيا : من تجار الأسواق والكتبة والمعلمين والمهنيين والموظفين . لكن السورية تختلف عن المصرية فى أن الطبقة الوسطى الدنيا الريفية وما نشأ عنها فى المدن لا تمثل عنصرا مهما للإخوان السورية المتمركزة فى المدينة .

التوجه المذهبى للسباعى يتبع « البنا » عن قرب ، على الرغم من أن السباعى ، فى منتصف الخمسينات . قدم نظرية مفصلة إلى حد كبير عن الاشتراكية الإسلامية . ترجع أصول السباعى الفكرية إلى الأزهر وإلى صداقته للبنا . كانت مصر ، فى الواقع ، بوتقة بدأ السباعى فيها أنشطته الثورية التى أدت به إلى السجن فى مصر ثم فى سوريا أيام الحكم الفرنسى . وعلى هذا ، فإن أساس الدوافع لدى الملتزمين بالإخوان يشمل الاحتلال الفرنسى والنتائج السياسية والاقتصادية التى مزقت الوطن العربى إلى وحدات قومية . تصوّر السباعى حركته روحا وثورة جديدة كرست نفسها لإقامة النظام الإسلامى الشامل[٧] . ساهمت هزيمة العرب ١٩٤٨ فى توسع الجماعة التى قمعها العقيد أديب الشيشكلى فى ١٩٥٢ . وحين أطيح به فى ١٩٥٤ واجهت الجماعة تحديات خطيرة من البعث والناصريين والشيوعيين . كذلك لم يكن للجماعة نشاط أثناء وحدة مصر وسوريا نظرا لأن معظم دعمها الآتى من الطبقة الوسطى المدنية السنية قد امتصه عبد الناصر . حلّ السباعى جماعته ١٩٥٨ تمشيا مع رغبة عبد الناصر .

أيدت « الإخوان » انفصال الجمهورية العربية المتحدة بسبب معارضتها المذهبية لعبد الناصر . انضم بعض أعضائها إلى الضباط السنّيين الانفصاليين بقيادة عبد الكريم النحلاوى وفازوا بعشرة مقاعد فى البرلمان . ولم يدم هذا الفوز إلا قليلا إذ ما لبث البعث أن عاد إلى السلطة فى مارس ١٩٦٣ وعمل على قهر

---

(٧) عبد الله ، « الكفاح الإسلامى » ، ص ٣٩ . بشأن فكرة الاشتراكية ، انظر : مصطفى السباعى ، « اشتراكية الإسلام » (دمشق ، ١٩٥٨) . وبشأن تأثير البنا على « إخوان » سوريا ، انظر : سعيد حوى : « جولة فى الفقهين الكبير والأكبر » (الاسكندرية ، مصر ، ١٩٨٠) ، ص ١٩ — ٢١ ، ٧٦ — ٨٢ ، ١٢٦ — ١٢٧ .

« الإخوان » بعنف متزايد . نُفى قائدُها الجديد ، عصام العطار ، وأُجبر على قيادة الجماعة من الخارج دون نجاح تام . وفى منتصف الستينات ظهرت « الإخوان » كخصم عنيد للبعث ، على الرغم من أن « العطار » انفصل عن القادة الآخرين لمعارضته الجهاد المسلح ضد النظام[٨] . لم يستطع « العطار » ، كداعية مخلص للإصلاح ، أن يتسامح مع العنف الثورى . ومع ذلك فقد اشتدت المواجهة عام ٦٤ – ١٩٦٥ نتيجة ثورة « حماة » وحملة « الإخوان » للعصيان المدنى التى قادها الشيخ حَبَنَّكة . وفى أثناء عملية الانقسام الداخلى فى جهاز البعث السياسى والعسكرى ، لم تستطع « الإخوان » القيام بدور حاسم فى جو الصراع بين « الأسد » و« حديد » على السلطة . وقد أيّد « العطارُ » – بسبب اعتداله المذهبى – « الأسدَ » من منفاه فى ألمانيا الغربية . وفى أيام الإحباط عقب هزيمة العرب فى ١٩٦٧ ، ظهر انقسام فى « الإخوان » بين جماعة دمشق المعتدلة التى توالى « العطار » وجماعة المدن الشمالية التى تفضّل الجهاد . ومن النضاليين « مروان حديد » من « حماة » الذى سجنه عبد الناصر فى ١٩٦٥ مع سيد قطب . بدأ « حديد » التدريب مع « فتح » الفلسطينية عام ١٩٦٨ ، استعدادا للتحدى المستمر الذى قد يقوم به « الإخوان » ضد نظام البعث فى السبعينات . وبدأ « حديد » ، بعد العودة إلى دمشق ، حملة لاغتيال شخصيات الحكومة . قبض عليه فى ١٩٧٦ ومات فى السجن .

اللجوء إلى الجهـــاد (٧٦ – ١٩٨٣)

مرت الحركة الإسلامية فى سوريا خلال عدة مراحل بعد أواخر الستينات تميزت بتزايد مستوى النضالية التى انتهى إلى الجهاد بالقوة عام ١٩٧٦ . إن تحول « الإخوان » من جماعة دينية – سياسية إلى منظمة قتالية كان سببا فى شق الجماعة . ولم يُحَلّ الانقسام بين الشماليين النضاليين وجماعة العطار فى دمشق إلا فى ١٩٨٠ حين شكلت الجبهة الإسلامية السورية[٩] . كان « الإخوان »

---

(٨) عبد الله ، « الكفاح الإسلامى » ، ص ١٠٣ .
(٩) السابق ، ص ١٠٨ .

الشماليون بقيادة : أمين يكَن وعدنان سعيد والشيخ عبد الفتاح أبو غدة وسعيد حوّى وعدنان سعد الدين الذين كانوا على اقتناع بأنه لا يمكن إزالة نظام « الأسد » إلا بكفاح عسكرى منظم تنظيما حسنا . لكن جهودهم الأولى فشلت فى اجتذاب تأييد شعبى على ضوء تقارب « الأسد » مع مصر والأردن والسعودية وسياساته فى الإصلاح والتحرر الاقتصادى . وهذه السياسات ، تدعمها ثروة دول الخليج النفطية ، وقد ساهمت فى تحسين الأحوال المعيشية للعناصر الاجتماعية التى كانت تميل إلى تأييد « الإخوان » . تغير الموقف عام ١٩٧٣ حين أعلن « الأسد » دستورا علمانيا مما أثار اضطرابات ومظاهرات واسعة النطاق يقودها « الإخوان » . استمرت الاضطرابات المتقطعة خلال أبريل ١٩٧٣ مما يعكس ازدياد التعاون بين « العلماء » و« الإخوان » ضد الحكومة . دفع هذا « الأسد » إلى تعديل الدستور لينص على وجوب أن يكون الرئيس مسلما . قام الأسد بأداء العمرة عام ١٩٧٤ وداوم على حضور صلاة الجمعة فى مسجد دمشق ليبطل فاعلية نقد من ينتقصونه من الأصوليين[١٠] .

رفعت حرب ١٩٧٣ من المشاعر القومية عند العرب ؛ وقد سرق النظام من « الإخوان » زخمهم إذ اتّحد معظم السوريين خلف الرئيس . لكن « الأسد » والقيادة العليا للجيش تعرّضا لنقد « الإخوان » لإضاعتهم « الجولان » « واشتراكهم فى عملية (كيسنجر) للسلام » وإقامة علاقات وثيقة مع شاه إيران[١١] . وظل الحال على ذلك حتى ٧٥ – ١٩٧٦ حين وُجدت ظروف جديدة أثارت مستوى عاليا من الجهاد المسلح . كان الباعث الرئيسى هو دور سوريا فى الحرب الأهلية فى لبنان ، كما كان الفساد الحكومى وظهور الطبقة الطفيلية من المنتفعين والتضخم السريع من بواعث السخط[١٢] . تمثلت نقطة التحوّل فى تدخّل « الأسد » إلى جانب المارونيين ضد تحالف الفلسطينيين واليساريين المسلمين . وإذا كان نجاح الأسلحة السورية بادىء الأمر قد هيّأ

---

(١٠) فان دام ، « الصراع » ، ص ١١١ – ١١٢ ؛ وعبد الله ، « الكفاح الإسلامى » ، ص ١١١ .

(١١) عبد الله ، « الكفاح الإسلامى » ، ص ٦٦ – ٦٧ .

(١٢) بتاتو ، « الإخوان المسلمون فى سوريا » ، ص ١٩ – ٢٠ .

للأسد مكانة واضحة ، فإن عجزه عن فرض إرادته على المارونيين أصبح مصدر نقد واسع النطاق . وكان رفض سوريا السماح للقوات الفلسطينية بفكّ الحصار المارونى عن « تل الزعتر » موقفا مزعجا بشكل خاص إذ أدّى إلى مجازر لكثيرين من الفلسطينيين . اتهمت « الإخوان » الأسد بأنه يعمل فى لبنان لحساب المصالح الإسرائيلية والمارونية والأمريكية والسعودية[١٣] . لكن أشدّ ما كانت تشكو منه المعارضة الإسلامية هو تزايد دور العلويّين فى النظام وما لازمه من تقلص قوة السنّة ومكانتهم . فبينما احتل السنّة مراكز بارزة فى الجهاز السياسى (الوزارة والتشريع والحزب) فإن القوة العسكرية الفاعلة تركّزت فى جملتها فى يد الرئيس الأسد وطائفته العلويين . اتهم « الإخوان » النظام بأنه « طائفىّ » وأنه يتكون من « مسلمين زائفين » ، وهذا إشارة إلى علمانية البعث وإلى الشك فى وضع العلويين (النصيريين) كفرقة إسلامية . وكانت عداوة « الإخوان » تتوجّه بشكل خاص تجاه « رفعت الأسد » – أخى الرئيس – لأساليبه العدوانية وتصرفاته اللا أخلاقية التى أصبحت مصدر استياء فى سوريا كلها . تولى « رفعت الأسد » قيادة « سرايا الدفاع » المسؤولة عن حماية الرئيس والنظام[١٤] . هذا التشكيل النُخْبى – وكذلك تشكيل « الوحدات الخاصة » بقيادة « على حيدر » – يتكوّن فى جملته من العلويين المعروفين بولائهم لنخبتهم الحاكمة .

تولّى عدنان سعد الدين ، فى منتصف السبعينات ، قيادة « الإخوان » كمراقب عام ليقوم بالإعداد لمرحلة جديدة من الكفاح ضد البعث . بدأت المرحلة الأولى من الجهاد عام ١٩٧٦ حين استخدمت « الطليعة المقاتلة » للإخوان خطة الضربات الخاطفة لتثير النظام حتى يصعّد قمعه . استهدفت هذه الطليعة الزعماء العلويين وعملاء الاستخبارات ومحترفى الحزب ليكشفوا عن الجانب الطائفى من نظام « الأسد » . وفى يونيه ١٩٧٩ بدأت مرحلة جديدة من الجهاد المركّز بقتل ٨٣ من طلاب مدرسة المدفعية فى حلب وبالهجمات المذهلة

---

(١٣) عبد الله ، « الكفاح الإسلامى » ، ص ٧٠ – ٧٣ .

(١٤) قيل إن عددا من كبار القادة عارضوا ترقية العقيد رفعت الأسد إلى رتبة لواء فى يولية ١٩٨١ ؛ انظر : « النهار » (١٩٨١/٨/١٣) : ٢٠ . بشأن شبكة أقرباء الأسد ، انظر : حنا بتاتو ، « ملاحظات حول الجذور الاجتماعية للمجموعة العسكرية الحاكمة فى سوريا وأسباب سيطرتها » ، « مجلة الشرق الأوسط » ٣٥ : ٣ (صيف ١٩٨١) : ٧ – ١٠ . (إ.) .

على المبانى الحكومية ومراكز الشرطة ومقارّ حزب البعث[١٥] . وفى مارس ١٩٨٠ حدثت مظاهرات ومقاطعات واسعة النطاق فى حماة وحمص وحلب وسط هجمات على الشيوعيين السوريين وعلى المستشارين العسكريين الروس . وقد ردّت الحكومة بحركة قمع واسعة النطاق ، خاصة فى حلب . وقد دفعت محاولةٌ لاغتيال الأسدِ النظامَ إلى زيادة الإرهاب المضاد الذى شمل مذابح سجن تدمر[١٦] . أصدرت الحكومة القانون ٤٩ فى ٨ يوليو ١٩٨٠ بجعل القتل عقوبة من ينضمُّ إلى الإخوان أو يشترك معهم .

أشارت الدلائل خلال عام ١٩٨٠ إلى أن « الأسد » و« الإسلاميين » قد تورّطا فى حرب يائسة . نجح « الإخوان » إلى حد ما فى إبعاد السُّنَّة عن النظام ، لكن هذا جعل الطائفة العلوية تتجمع خلف « الأسد » حفاظا على أمنها . ومع ذلك ، فقد بات واضحا أن النظام قد نجح فى كبح العصيان وكال للإخوان وحلفائهم ضربة شديدة .

كان من نتائج هزيمة « الإخوان » قيام « الجبهة الإسلامية فى سوريا » فى أكتوبر ١٩٨٠ ، واختير الشيخ محمد أبو النصر البيانونى – الحلبى – أمينا عاما لها . ضمت الجبهة : « الإخوان » وجماعة « العطار » المنشقة ، وبعض العلماء والجماعات الإسلامية الصغيرة ، (انظر : جدول – ٦ ، وملحق – ١) . كان محركها هو عدنان سعد الدين – من حماة – وهو عضو سابق فى « الإخوان » المصرية . وكان التالى له هو سعيد حوى المنظّر العام للحركة الإسلامية السورية . أصدرت الجبهة ، فى ٩ نوفمبر ١٩٨٠ ، بيانا يحتوى على برنامجها الذى وضعت خطوطه العريضة فى ميثاق الحركة الذى نشر فى يناير ١٩٨١ . اجتهدت الجبهة فى برنامجها – دون جدوى – أن تشقّ صفّ العلويين وأن تدفع العناصر المعارضة كلها إلى الوقوف وراء هذا البرنامج الذى جمع فى شيء من المرونة تصورات إسلامية وتحررية (ليبرالية) وديمقراطية . وتفيد النقاط الأساسية فى هذا البيان فى

---

(١٥) « النهار » (١٩٨٠/٤/٢٩) : ٧ – ١٠ . (إ) .

(١٦) عبد الله ، « الكفاح الإسلامى » ، ص ٨٤ – ٨٦ . وانظر أيضا ، ألسْدير درايسديل ، « حكم الأسد ومشكلاته » ، تقارير MERIP ١٢ : ٩ (سبتمبر ١٩٨٢) : ٨ . (إ) .

توضيح الملامح المميزة للحركة الإسلامية السورية ونواحى الاتفاق والاختلاف بينها وبين قريناتها المصرية والعراقية والسورية وسواها :

١ - نداء إلى « العقلاء » من الطائفة العلوية أن يثوروا على « نظام الأسد وإخوته » لمنع مأساة الحرب الأهلية .

٢ - دعوة إلى تحرير المواطنين من « الطغيان » وإلغاء المعتقلات السياسية ، وضمان حرية الفكر والتعبير ، والمحافظة على حقوق الأقليات .

٣ - المطالبة بحكومة تقوم على الفصل بين السلطات وسيادة القانون القائم على الشورى وضمان كرامة الفرد وحريته وتحرره .

٤ - تأييد تملّك الفلاحين الكامل للأرض وإلغاء دور الوسطاء والدولة فى القطاع الزراعى .

٥ - نقل ملكية الصناعات العامة من الدولة إلى العمال الذين يكافأون بالعدل لا بالإسراف .

٦ - معارضة قيام الدولة بدور التاجر ، وتأييد حرية القطاع الخاص فى التجارة والصناعة وتشجيع الحرفيين .

٧ - الالتزام بالاشتراكية الإسلامية[*] لإقامة عدالة اجتماعية فى ظل الشريعة الإسلامية .

٨ - الالتزام بالجهاد فى سبيل الله كفريضة ثابتة فى الإسلام من أجل تحويل النظام الطائفى الحالى إلى دولة إسلامية .

٩ - تقوية القومية والوحدة العربية ضمن إطار التضامن الإسلامى الأوسع .

١٠ - عدم الانحياز فى العلاقات الخارجية .

١١ - الإصرار على معارضة إسرائيل والصهيونية[١٧] .

---

(١٧) « بيان الثورة الإسلامية فى سوريا ومنهاجها » (دمشق ، ٩ نوفمبر ، ١٩٨٠) . المرتكزات العَقَدِيّة لـ « إعلان الجبهة » شديدة التحديد : انظر ، سعيد حوى ، « الله جل جلاله » (بيروت ، ١٩٧٥) ، ص ١٦٢ - ١٨٦ .

(*) رغم أن للدكتور مصطفى السباعى كتابا بعنوان « اشتراكية الإسلام » إلا أن « بيان الثورة =

ويظهر على بيان الجبهة الإسلامية وميثاقها بوضوح تأثير البنا ، وأيضا « رضا » و« السباعى » و« قطب » و« حوّى » . وعلى الرغم من اتفاق مذهبيات الإسلاميين المصريين والسوريين فى عموميات مهمة ، فإن ذلك يجب ألا يخفى الفروق البارزة :

١ – انسجاما مع التعدد الطائفى فى سوريا ، جاء برنامج الجبهة خلوا من التصلب المذهبى الذى ميّز مذهبيات الجماعات الأصولية فى مصر .

٢ – تعكس مذهبية الجبهة وميثاقها معنى عمليا (مصلحيا) أكثر وتنقصهما التعقيدات المبدئية الدقيقة والجدليات التى كانت إحدى سمات الجماعات الإسلامية المصرية .

٣ – يبدو أن الجماعات المكونة للجبهة تشترك فى مذهبية واحدة تمثل الخط العام للأصولية السنّية . أما التوجهات الخلاصية والطقوسية ، كما فى حالة جماعة « التكفير » المصرية ، فلم يكن لها دور فى الأصولية السورية .

٤ – يبدو على « الإخوان » ومن تبعهم فى الجبهة الإسلامية استعداد أكبر للدخول فى جهاد شامل ضد الحكومة السورية أكثر مما لدى « الإخوان » المصرية وفصائلها . ولعل هذه الظاهرة نابعة من وجود حافز أعظم لدى الإسلاميين السوريين لقتال ما يعتبرونه « نظاما طائفيا » غير شرعى ، أكثر مما لدى الأصوليين المصريين الذين تحكمهم حكومة سنّية .

يعكس البيان أيضا الجهود الدءوبة للجبهة الإسلامية فى صياغة برنامجها لضمان أعظم من درجة تأييد الشعب السورى . فالوثيقة تحتوى على أعلى درجة من التحرر فى تفسير النظرية الإسلامية وفى العمل السياسى ، كما تظهر توجّهاً نحو سعة الصدر لمختلف الآراء الإسلامية والطبقات والجماعات المهنية ، وحتى الأقليات . وهذه المرونة غير المألوفة إنما دفع إليها العبء الضخم الذى تحمله الجبهة ، الإطاحة بالنظام البعثى . والذى تصورت الجبهة أنه الخطر القائم قد أوقع بالحركة الإسلامية خسائر فادحة .

= الإسلامية » فى سوريا (دمشق ١٤٠١/١/١ هـ = ١٩٨٠/١١/٩ م) لم يستخدم هذا المصطلح .

وعلى أى حال ، فقد أدت ضرورات الجهاد إلى مرحلة ثالثة من الكفاح المسلح بدأت فى أغسطس ١٩٨١ ووصلت ذروتها فى ثورة حماة فى فبراير ١٩٨٢ . بعد ثلاثة أسابيع من القتال ، تمّ سحق التمرد ودمرت أجزاء من حماة[١٨] . لم تفلح ثورة حماة فى إثارة انتفاضة عامة فى سوريا كلها ، على الرغم من اشتداد الكفاح ونداءات زعماء الجبهة الإسلامية . لقد بقيت الأغلبية السنّية ساكنة ، كما وقف الجيش - المنشغل أصلا بلبنان - إلى جانب الحكومة .

الحركة الإسلامية فى سوريا : الأسس الاجتماعية والتوقعات

مرت « الإخوان » وتفرعاتها ، فى السبعينات ، بحالة تحوّل من منظمات صغيرة نسبيا وسَلِسَة إلى حركة ثورية كبيرة ونضالية . تفيد التقارير أن عدد الحركيين الإسلاميين فى حلب قد تضاعف عشر مرات فى الفترة من ١٩٧٥ - ١٩٧٨ ، وقدّر بما بين ٥٠٠٠ إلى ٧٠٠٠ عضو[١٩] . والتقدير الذى يبدو معقولا للأعضاء الحركيين فى الجماعات الإسلامية فى سورية كلها أواخر السبعينات قد يصل إلى ٣٠,٠٠٠ بالإضافة إلى المتعاطفين . ومن المفترض أيضا أن الحجم العددى للمعارضة الإسلامية قد تقلّص بعد صدور القانون ٤٩ فى يوليو ١٩٨٠ والخسائر الكبيرة التى نزلت بحماة وبأماكن أخرى فى سوريا[٢٠] . وكانت النتيجة أن انخفضت بشكل كبير أعمال الإرهاب المضاد للنظام ، ولكن ليس من المعقول أن نزعم أن المعارضة الإسلامية ستبقى نائمة .

إن توجه « الإخوان » وحلفائها حركيا فى المستقبل ينبثق من ثلاثة مصادر :

أولها : هو المبدأ الدينى السياسى القائل بوجوب ألا يحكم البلد ذى الأغلبية السنية إلا مسلمون سُنّة . **وثانيها** : يدور النشاط المستقبلى للإخوان على

---

(١٨) أذاع الإخوان أن أكثر من أربعين مسجدا دمرت أثناء القتال فى حماة ؛ انظر : النهار (١٩٨٢/٦/٤) . انظر كذلك ، النذير (الطبعة الفرنسية ، أبريل ١٩٨٢) .

(١٩) بتاتو ، « الإخوان المسلمون فى سوريا » ، ص ٢٠ . (إ.) .

(٢٠) بشأن خسائر حماة ومن قتلوا فى السجون ، انظر : النذير (١٩٨٢/٦/١٤ ، سبتمبر ١٩٨٢) .

أساس تمكنهم من أن يصبحوا الممثل الأول لقاعدة عريضة من المعارضين للبعث .
ثالثا : يمكن للإخوان أن يصمدوا إذا لقوا تأييدا مستمرا من الطبقات السنية فى المدن الذين قضت سياسات النظام على قوتهم السياسية والاقتصادية . كانت قيادة المعارضة الإسلامية ، إلى درجة كبيرة ، فى يد فئات اجتماعية تنتمى إلى « العهد السابق » . كذلك ، فإن « الإخوان » تمثل العلماء من ذوى الدخل المحدود وصغار الحرفيّين وأصحاب المحلات فى الأسواق الداخلية فى المدن . ولا شك أن السياسة البعثية لم تعمل لمصالح هذه المجموعات الدينية الوسيطة ، وإنما اتجهت إلى تفضيل المثقفين العلمانيين والعسكريين والعناصر الريفية وعمال الصناعة والأقليات . كذلك ، لم ترض « البورجوازية التجارية » بتأميم الصناعة والتجارة الخارجية[٢١] . هذه الإجراءات ، بالإضافة إلى سياسة النظام « الاشتراكية » فى إقامة تعاونيات زراعية واستهلاكية ، قد عادت بالضرر على المصالح الاجتماعية والاقتصادية للطبقات السنيّة من ملّاك الأراضى والتجار والصناعيين[٢٢] . ومن الواضح أن الإسلاميين الأشد نضالية قد انحدروا من أسر تقليدية من الطبقتين الوسطى والوسطى الدنيا من أهل المدن من صغار التجار والمهنيين والكتبة . ويتميز هؤلاء النضاليون بسمة أخرى بارزة هى التعليم العالى الذى لم يحظ به آباؤهم . وتشير الحقائق الاحصائية الجزئية عن الخلفية الوظيفية ، لـ ١,٣٨٤ حركى قبضت عليهم الحكومة بين عامى ٧٦ – ١٩٨١ ، إلى زيادة نسبة الطلاب بينهم (٢٧,٧٪) ومدرسى المدارس (٧,٩٪) والمهنيين (١٣,٣٪) . وتضم المجموعة الأخيرة ٧٩ مهندسا و٥٧ طبيبا و٥٢ محاميا و١٠ صيادلة[٢٣] . وهذه الأنماط واضحة أيضا فى قيادة الجماعات الإسلامية السورية (انظر : جدول –

---

(٢١) ريموندا . هنّيبوش ، « الحركة الإسلامية فى سوريا : الصراع الطائفى والتمرد الحضرى فى نظام شعبى فاشستى » ، فى « الانبعاث الإسلامى فى العالم العربى » ، تحرير ، علىّ الدين هلال دسوق (نيويورك ، بريجر ، ١٩٨٢) ، ص ١٦٠ . (إ.) .

(٢٢) فريد هـ . لاوسون ، « الأسس الاجتماعية لثورة حماة » ، تقارير MERIP (نوفمبر – ديسمبر ١٩٨٢) : ٢٢٤ – ٢٢٨ . (إ.) .

(٢٣) بتاتو ، « الإخوان المسلمون فى سوريا » ، ص ٢٠ . (إ.) .

٦) . فلم يكن إذن صدفة أن تحل الحكومة فى أبريل ١٩٨٠ اتحادات المحامين والمهندسين والأطباء[٢٤] .

تعانى « الإخوان » ، رغم قاعدتها الاجتماعية المدنية ، من نقاط ضعف ، منها تفرق المجتمع السنّى وعجز « الإخوان » عن التغلغل فى الريف . كما أن « الإخوان » ، بحكم ارتباطها بالمدينة ، لا تستطيع أن تمثّل مصالح الفلاحين ولا أن تؤثر عليها[٢٥] . بل يبدو أن بعض أغنياء التجار السنة فى دمشق قد أيدوا الحكومة و« الإخوان » معا حماية لمصالحهم فى المستقبل .

القيادة الإسلامية فى سوريا : الملامـــح

يقدم (جدول - ٦) صورة مركبة للنخبة الإسلامية السورية . وهو يكشف - فى الجملة - عن خصائص وأنماط عامة لها أهميتها فى الموازين السياسية والاجتماعية - الاقتصادية . من الواضح جدا غلبة خلفية الطبقة الوسطى المدنية على القيادة الأصولية فى سوريا . وعلى نفس المستوى تقف الخلفية الجغرافية للخمسة عشر زعيما . وكل المدن الرئيسية ممثلة باستثناء « حمص » التى ظلت هادئة نسبيا خلال الاضطرابات الأخيرة . يمثل كلا من دمشق واللاذقية زعيم واحد ، الأمر الذى قد يشير إلى ضعف الحماس الإسلامى نسبيا فى هاتين المدينتين . وفى المقابل ، يمثل حلب وحماة من الزعماء سبعة وخمسة على التوالى ، وهو ما يعكس قوة الانبعاث الإسلامى فى هذين المركزين التقليدين للنشاط المعادى للنظام . كذلك يشير جدول - ٦ إلى مجموعتين نمطيتين من أصحاب المراكز : المهنيين التحرّريين والعلماء . وتضم المجموعة الأخيرة خمسة زعماء : الشيخ محمد البيانونى وأبو غدة وحامد وخير الله وسعيد حوّى ، المنظر الرئيسى للإخوان . ومن بين الباقين ستة ذوو خلفية مهنية :

---

(٢٤) إبراهيم حسن : « سوريا : الحرب الأهلية » ، شعوب البحر المتوسط ، ١٢ (يوليو - سبتمبر ١٩٨٠) : ١٠٣ (ف.) .

(٢٥) هِنِيبوش : « الحركة الإسلامية » ، ص ١٥٦ . (إ.) .

مهندس وطبيب أسنان ومعلم ومحام ، معظمهم ولدوا فى أسر دينية أو فيها علماء دين . كان عدنان عقلة الذى قاد مقاتلى « الإخوان » مهندسا مدنيا وضابطا فى الجيش . وكان سلفه ، عبد الستار الزعيم ، طبيب أسنان وابن تاجر . وحسنى عابو ، الذى قاد فرع حلب ، كان مدرسا للفرنسية وابن رجل أعمال ثرى وزوج ابنة إمام مشهور . والدكتور دعبول درّس الرياضيات فى جامعة دمشق ، وعلى البيانونى مارس القانون وكان عدنان سعد الدين مدرسا وكاتبا[٢٦] . هذه المعلومات ذات دلالة فى مجال التشكيل النفسى والاجتماعى لهؤلاء النضاليين . ومن الواضح أن تلقيهم تعليما تقنيا حديثا لم يحل دون تعميق مثاليتهم الإسلامية ، كما هى الحال بالنسبة للمهنيين التحرريين فى الغرب . والمهم أن هذا النمط نفسه قد لوحظ بين الأصوليين المصريين وكذلك فى الجماعات الإسلامية الناشئة فى المغرب والسعودية . وأخيرا ، يعكس جدول - ٦ الفرق بين جماعة دمشق المعتدلة وجماعة النضاليين الجهاديين فى الشمال (حماة ، حلب ، اللاذقية) ، وأيضا بين نضاليى عدنان عقلة والجبهة الإسلامية . الزعماء الثلاثة الكبار فى الجبهة الإسلامية - البيانونى وسعد الدين وحوّى - يعيشون فى المنفى ؛ قتل أربعة ولا يزال مصير الآخرين ومكانهم مجهولا . كل من الخمسة عشر زعيما قضى زمنا فى السجن ، وربما لا يزال هناك العديدون .

جدول - ٦ : قيادة الحركة الإسلامية السورية

الاســم	التعليم/ الوظيفة	خلفيـة الأسرة	الارتباط السابق	المكان	الوضـع الحالى
الشيخ محمد أبو النصر البيانونى :	عالـم	أسرة علم/حلب	أمير جمعية أبو ذر	حلب	سكرتير عـام الجبهة؛ فى المنفى
الشيخ سالم محمد الحامد:	عالـم	أسرة علم	زعيم إخوانى فى حماة	حماة	قتل فى المعارك
على صدر الدين البيانونى :	محـام	أسرة علم ، أخو محمد البيانونى	زعيم إخوانى فى حلب	حلـب	نائب مراقب الإخوان
عدنان سعد الدين :	معلم وكاتب	الطبقة الوسطى الدنيا	مدرس فى الامارات ، قائد المجموعة الشمالية	حمـاة	المراقب العام للإخوان أحد زعماء الجبهة الثلاثة (قائد تنفيذى) ؛ فى المنفى .

الاســـم	التعليم/ الوظيفة	خلفيـــة الأسرة	الارتباط السابق	المكـان	الوضـــع الحالى
سعيد حـوى :	عالم ، صوفى	الطبقة الوسطى الدنيا قتل أبـوه وأخـوه	المجموعة الشمالية	حمـاة	أحد زعمـاء الجبهة الثلاثة قائد تنفيذى . المنظر الأول . فى المنفى .
مروان حديـد :	مهنـدس زراعـى	زارع قطن غنى	قائد مجموعة إسلامية مستقلة . تدرب فى منظمة التحرير	حمـاة	مات فى السجن ١٩٧٦
الشيخ طاهر خير الله :	عالـم	زعيم دينى مرموق	—	حلـب	غير معروف
عدنان عقلة :	مهنـدس مدنـى ضابط جيش	الطبقة الوسطى ابن خباز	قائد القسـم العسكرى	دارة وحلـب	فصل فى أبريل ١٩٨٢ . زعيم جماعة منشقة داخل سوريا . نضالى من أتباع مروان حديد .
أمين يكَـن :	—	—	قائد جماعة نضالية شمالية	حلب	غير معروف
موفّق دعبول :	أستـاذ رياضيات جامعة دمشق	الطبقة الوسطى	قائد جماعة دمشق (موالٍ للعطار)	دمشق	غير معروف
دندل جبـر :	—	الطبقة الوسطى	منظم الإخوان	ديـر الزور	عضو القيادة القطرية للإخوان
عبد الستار الزعيم :	طبيب أسنان	تجـار	زعيم إخوانى فى حماة	حمـاة	قتل ، ١٩٧٩
حسنى عابـو :	مدرس لغـة فرنسية	تجار أغنياء وعلماء	منظم إخوانى فى حلـب	حلـب	قتل فى المعارك ١٩٧٩
الشيخ عبد الفتاح أبو غدة:	عالم ومدرس	أسرة حرفيين	قائد نضاليين	حلـب	غير معروف
عدنان سعيـد :	—	—	زعيم فى الشمال	اللاذقية	غير معروف

تنبىء الشواهد المتوفرة أن الجبهة الإسلامية و« الإخوان » نفسها تمر بمرحلة من الانحدار نتيجة للخسائر الفادحة التى عانتها خلال عامى ٨١ – ١٩٨٢ ، بالإضافة إلى عدم الاتفاق على السياسة بين كبار القادة . أحد أسباب الخلاف الرئيسية يتعلق بعلاقة الجبهة بالقوى الخارجية ، خاصة العراق والأردن وإيران . اشترك فى الخلافات « المتشددون » بقيادة عدنان عقلة و« المتفاهمون » بقيادة عدنان سعد الدين . انضمّت جماعة « سعد الدين » إلى التحالف الوطنى لتحرير سوريا الذى يقال إنه يتلقّى دعما من الأردن والعراق ، وذلك بعد أن واجهت كفاحا يائسا ضد النظام . يضم هذا التحالف ، المكون من ١٩ مجموعة مناهضة للأسد : الجبهة الإسلامية والبعثيين الموالين للعراق والناصريين . انتقد عقلة بشدة بيانات سعد الدين المؤيدة للعراق وما ذكر عن لقاءاته فى عِمان مع مسؤولين كبار من الولايات المتحدة خلال عام ١٩٨٢[٢٧] . وهذا الانشقاق الواضح فى القيادة الإسلامية ذو علاقة بأوضاع القوى فى الشرق الأوسط . تصالح سعد الدين مع العراق والأردن ينسجم مع حاجة « الإخوان » الماسة إلى تجميع التأييد الخارجى لمواجهة حكومة « الأسد » التى أصبحت على اتفاق مع إيران الشيعية . والحق أن علاقة إيران مع « الإخوان » فى سوريا كانت أمرا مؤسفا ومخيبا للآمال . فعلى حين رحّب « الإخوان » فى حماس بالثورة الإيرانية ، فإنهم أصيبوا بخيبة أمل مريرة بسبب تقارب الخمينى مع « الأسد » ولإهمال « آية الله » المتعمَّد للحركة الإسلامية فى سوريا . وعلى الرغم من هذه السياسة الإيرانية ، فقد رفض « عقلة » التصالح مع النظام العراقى مما يشير إلى مثالية فى الالتزام والمبادىء لدى شباب « الإخوان » الحركيين الذين يرون فى « صدام حسين » حاكما معاديا للإسلام ، ومن ثم يفضلون – فى صمت – الخمينى[٢٨] . انتهى صراع « عقلة » و« سعد الدين » بفصل الأول من « الإخوان » فى ٢٥ أبريل ١٩٨٢ مما دفعه إلى تشكيل حزب خاص به[٢٩] . ولعل تقلص نشاط العصابات المضادّ للنظام خلال ٨٣ – ١٩٨٤ يرجع جزئيا إلى الانشقاق داخل الحركة الإسلامية .

---

(٢٦) عبد الله ، « الكفاح الإسلامى » ، ص ١٢٣ – ١٢٨ ؛ بتاتو : « الإخوان المسلمون فى سوريا » ، ص ٢٠ . (إ.) .

(٢٧) عبد الله ، « الكفاح الإسلامى » ، ص ١٩٥ . (إ.) .

(٢٨) نفسه .

(٢٩) النذير (يونيه ١٩٨٢) : ٣٢ .

سياســات النظــام

عمدت حكومة « الأسد » ، كي توقف مدّ النضالية الإسلامية ، إلى الجمع بين سياستى التودد والقمع ، الأمر الذى مكّنها من البقاء أطول من أى نظام آخر . والواقع أن « الأسد » ، رغم اعتماده على طائفته العلويين ، قد وجّه جهده ليصبح رئيسا للسوريين جميعا . تضمّنت مبادرته الرئيسية البدء فى سياسة « التصحيح » ١٩٧١ والاستمرار فى تهدئة السياسات الاشتراكية[٣٠] . بل إن « الأسد » قد كرّر على العناصر الإسلامية عروضا للوصول إلى مصالحة . وفى الوقت نفسه واجه النظام اتهام الإسلاميين له بـ « الطائفية العلوية » بإبراز تعيين موظفين سنّيين فى مراكز بارزة . من هذه المراكز : رئيس الوزراء ووزير الدفاع ورئيس الأركان . كذلك ، كانت الحكومة حساسة تجاه اتهام الإسلاميين للنصيريين (العلويين) بأنهم ليسوا مسلمين ولا أهل ذمة (نصارى أو يهود) ؛ وإنما هم كفار ومشركون . هذه الوصمة الصريحة للعلويين قد دفعتهم إلى تأكيد شرعيتها كفرقة مسلمة ، وإلى توثيق وضعها الإسلامى من السلطات الدينية من إيران الشيعية الإثنا عشرية[٣١] . وهذا العامل الدينى المذهبى قد قوّى الروابط الوثيقة الاقتصادية والاستراتيجية التى تعمقت بين إيران وسوريا فى الثمانينات .

على أى حال ، لقد وقف الرئيس فى ثبات وعزم على الاحتفاظ بالسلطة والمحافظة على نظام البعث : طابعه العلمانى ومذهبيته . وفى الوقت ذاته اتبع « الأسد » سياسة نضالية تجاه إسرائيل والغرب باسم القومية العربية . كان غزو إسرائيل للبنان عام ١٩٨٢ بركة ولعنة معا على نظام « الأسد » . فتصدّيه لقوات إسرائيل المتفوقة فى لبنان جعله يضع نفسه فى طليعة الكفاح العربى القومى ، لكن هزيمة الطيران السورى قضت على مصداقية « الأسد » كقوة تهدد إسرائيل . وفى

---

(٣٠) بشأن سياسة الأسد التصحيحية ، انظر : اليزابيت بيكارد ، « سوريا من ١٩٤٦ إلى ١٩٧٩ » ، فى « سوريا اليوم » تحرير أندريه ريموند (باريس ، ١٩٨٠) ، ص ١٦٨ – ١٧٠ . (ف .) .

(٣١) عبد الله ، « الكفاح الإسلامى » ، ص ٤٢ – ٤٨ ، ٢٧١ . (ا .) .

منتصف ١٩٨٣ استعاد الرئيس بعض الدعم الشعبى فى سوريا وفى العالم العربى من خلال قيامه وحده بالتصدى للاتفاق الإسرائيلى – اللبنانى المؤيَّد من أمريكا . كذلك ، فإن موافقة السوفييت على إعادة تسليح الجيش السورى ومدّه بنظام حديث للدفاع الجوّى يضم صواريخ سام – ٥ المضادة للطيران والبعيدة المدى ، كان له أثر فى إضفاء شىء من المصداقية على رفض الأسد سحب قواته من لبنان . أيضا ، زاد من مركز « الأسد » ونفوذه إلى مدى لم يُسبَق ذلك الانسحاب الذليل للقوات الأمريكية من لبنان(*) وهزيمة الجيش اللبنانى ذى التدريب الأمريكى . والواقع ، أن وقفة « الأسد » فى لبنان ونجاحه فى فرض إرادته على هذا البلد رغم اعتراضات إسرائيل وأمريكا ، انتزعا إعجاب الكثيرين من القوميين العرب . وعلى الرغم من أن نظام « الأسد » البعثى القومى العلمانى يسير فى خط معارض للتيار الإسلامى السائد فى العالم العربى ، فإن الرئيس قد نجح فى استبقاء السلطة وجَعْلِ نفسه عاملا أساسيا فى النزاعات اللبنانية والعربية وإسرائيل . ويترتب على هذا أن الوصول إلى السلطة لن يتأتى للجبهة الإسلامية طالما بقى التحالف الطائفى فى الجيش والحزب قائما . ولم يكن مرض الرئيس فى نوفمبر ١٩٨٣ ، وما نتج عنه من مواجهة بين القوى داخل الطائفة العلوية ، كافيا للتنبؤ بما سيصيب استقرار النظام . لكن الرئيس ، منتصف ١٩٨٤ ، قدر على استعادة السيطرة من خلال نفى ثلاثة من كبار المعارضين ومنهم أخوه « رفعت الأسد » . وإذا قدر للأسد أن يغادر الساحة ، فمن الممكن أن يتعرض البعث السورى لانقسام داخلى من أجل الصراع على السلطة . ومثل هذا الأمر سيكون ظرفا مناسبا لعودة الجبهة الإسلامية إلى الظهور . والنتيجة ، أن احتمال عودة الانبعاث الإسلامى متوقف على بقاء « الأسد » وقدرته على مواجهة مشكلات سوريا الاقتصادية والتحديات فى لبنان والوضع العربى – الإسرائيلى بشكل عام . وحتى فيما بعد الأسد ، فقد يجد الإسلاميون صعوبة فى الوصول إلى السلطة . فالحق أن « الإخوان » سيجدون من الصعب أن يقنعوا الأقليات النصرانية والدروز والإسماعيليين والأكراد والعلويين فى سوريا ، بالإضافة إلى كثيرين من السنّة ، بأن النظام الإسلامى سيخدم مصالحهم أكثر من النظام البعثى .

(*) المعروف أن الانسحاب الأمريكى ، بل والإسرائيلى ، إنما جاء نتيجة المقاومة الإسلامية والوطنية ، وليس بسبب قوات « أسد » . ولكن هكذا تُركب الموجة وتُسرق الثمرة لحساب العملاء .

٨ – العراق : الأصولية الشيعية فى مواجهة البعـث

تمثل الحركة الأصولية فى العراق نوعية خاصة من الحركية الإسلامية فى المحيط العربى نتيجة لصبغتها الشيعية . إنها حركة المعارضة من الأغلبية الشيعية الاثنا عشرية فى العراق (٥٥٪) تجاه النظام البعثى المرتكز على الأقلية العربية (٢٠٪) . وفى هذا الصدد يحمل الكفاح الشيعى فى العراق شبها قويا بالنضالية ذات القاعدة السنّية فى سوريا ضد نظام « الأسد »(*) .

الخلفية التاريخية وظروف الصـــراع

تَشَكَّلَ تطوّرُ الأصولية الشيعية نتيجة الأحوال الاجتماعية والاقتصادية والسياسية العراقية ، والتأثيرات المنبعثة من إيران وسوريا . كانت نتيجة هزيمة الدولة العثمانية وتسويات ما بعد الحرب أن وضع العراق تحت الانتداب البريطانى . وقد عارض الشيعةُ والسّنةُ النظامَ الجديدَ . فى عام ١٩٢٠ قادالمجتهد الشيعى محمد تقىّ الشيرازى انتفاضة ضد البريطانيين فى محاولة فاشلة لطلب الاستقلال . وقد كانت بريطانيا خلال مدة الانتداب تميل إلى تفضيل الأقلية السنية على الشيعة . وفى عام ١٩٢١ اعتلى عرش العراق الملك فيصل فأصبح الشيعة تحت حكم أسرة هاشمية سنية ذات أصل مكىّ . لكن الملك اتبع سياسة مصالحة مع الطائفة الشيعية وقرّر نسبة لتمثيل الشيعة فى كل التشكيلات الوزارية . فشغل محمد الصدر وفاضل

(*) هناك فارق جوهرى بين وضع السنة فى سوريا والشيعة فى العراق ، سواء من حيث طبيعة النهج الإسلامى لكل منهما ، وطبيعة الحكم المتسلط عليهما ، ونسبة أغلبية كل منهما . وهناك شك فى آن تصل نسبة الشيعة فى العراق إلى ٥٥٪ ؛ والبعض يراها فى حدود ٣٠٪ فقط . فقد اندمجت بعض القبائل والجماعات فى تقاليد الشيعة وهى تجهل حقيقة الفرق بين السنة والشيعة .

جمالى وصالح جبر ، وهم شيعة ، منصب رئيس الوزراء . وعلى الرغم من المشاركة على هذا المستوى الرفيع ، فإن الدور السياسى للشيعة فى العراق ظل هامشيا حيث سيطر نورى السعيد والأمير عبد الإله وأمثالهما من السنّة على أمور السياسة حتى ثورة ١٩٥٨ . كذلك لم يكن للشيعة فى العراق دور فعّال فى الجيش وانقلاباته المتكررة ضد السلطة المدنيّة[١] .

وضعت ثورة ١٩٥٨ نهاية قاسية للحكم الهاشمى . ومن المهم ، أنّ من المحتمل أنّ قائدها ، اللواء عبد الكريم قاسم ، قد أخفى أصله الشيعى (عن طريق التَّقِيّة) حين تولى رئاسة العراق . ومن أجل مواجهة مطالبات الضباط الناصريين بانضمام العراق إلى الجمهورية العربية المتحدة ، قام « قاسم » بسجن العقيد عبد السلام عارف ، الشخصية التالية له فى القيادة وسمح بتشكيل الأحزاب السياسية . وكانت النتيجة أن تشكل « حزب الدعوة الإسلامية » كتعبير سياسى عن الطائفية الشيعية . بعد الانقلاب العنيف الذى أطاح بـ « قاسم » فى فبراير ١٩٦٣ ، جاء عهد غير مستقر بقيادة العقيد « عارف » الناصرى والبعثيين الموالين لمصر . وقد أدى الصراع التالى داخل البعث إلى فصل رئيس الوزراء اللواء أحمد حسن البكر وزملائه البعثيين . مات « عارف » فى حادث فى أبريل ١٩٦٦ فتولّى الرئاسة أخوه الأكبر ، اللواء عبد الرحمن عارف ، الذى أطاح به البعثُ فى يوليو ١٩٦٨ . أظهر آل « عارف » توجّها ناصريا أثار مخاوف الشيعة . وجاءت المخاوف من احتمال أن يصبحوا أقلية فى دولة عربية سنّيّة واحدة يرأسها عبد الناصر[٢] . بدأ قمع مظاهر معارضة الشيعة منذ ١٩٦٤ حين أنشأت الحكومة فرعا خاصا للأمن لمواجهة نشاطهم . شهدت السَّنَةُ نفسُها وصولَ روح الله الخمينى ، رجل الدين الإيرانى المنفىّ والذى اجتذب جمهورا كبيرا كمعلم دينىّ .

---

(١) بين ١٩٢٠ و١٩٣٦ كان فى الوزارة أربعة عشر عضوا شيعيا ؛ انظر : محمد ا . طربوش ، « دور العساكر فى السياسة » (لندن ، روتْلِدْج وكيجان بول ، ١٩٨٢) ، ص ٤٥ - ٤٧ . وبشأن السياسة العراقية ، انظر : ماجد خدورى ، « العراق المستقل ، ١٩٣٢ - ١٩٥٨ » (لندن ، ط/جامعة أكسفورد ، ١٩٦٠) . (إ) .

(٢) إديث و ا . ف . بنروز ، العراق (لندن ، كروم هِلْم ، ١٩٧٨) ، ص ٣١٩ . (إ) .

جعل استيلاء البعث على السلطة ١٩٦٨ موقف الشيعة أكثر قلقا . سيطر على النظام الجديد البعثيون العراقيون واللاجئون من « الجناح اليمينى » للبعث السورى بقيادة « عفلق » الذى فقد السلطة فى فبراير ١٩٦٦ . وقد تميّز النظام الجديد بأربعة ملامح فى السلوك والسياسة :

١ - توجّه قومىّ عربى علمانى .

٢ - شعور عميق من الشك فى الجميع وتصميم شديد على ألا يحدث انقلاب ضدهم .

٣ - وَلَعٌ باختيار المسؤولين الأساسيين من « تكريت » ، مسقط رأس الرئيس حسن البكر ونائبه صدام حسين ، مع تركيز خاص على عائلة الأخير من منطقة « العوجا » فى تكريت .

٤ - سياسات اقتصادية وسكانية قادت إلى سوء توزيع الدخل ومصاعب بين الطبقات الفقيرة ، خاصة الشيعة .

كان لكل من سياسات البعث هذه أثر فى تنفير الشيعة قادةً وجمهورا . فالتوجه العلمانى والعربى للنظام كان يشكل تهديدا مزدوجا : فالنظام - كدولة علمانية - يُنْظَر إليه على أنه « كافر » ، كما أن مخططات البعث للوحدة العربية تعتبر تهديدا لوضع الأغلبية الشيعية . أضف إلى هذا ، أن خوفَ البعثِ العميقَ من الثورة المضادة والتزامه المذهبىّ العلمانىّ كانا عاملَىْ ضغط اضطراه إلى القيام ببرامج واسعة لِمذَهْبَة الجماهير مع العمل على تذويب من يتصورهم أعداء له . وبهذا المفهوم كان الشيعة هدفا طبيعيا ، خاصة فى ضوء القاعدة الطائفية العنيفة داخل المجتمع السنّى . فبينما كان الشيعة يجنّدون فى الحزب وفى الجيش ، كانت القيادة العليا مركزة بقوة فى أيدى قلة مستغلة من التكريتيّين السنّة تتمركز حول صدّام حسين . وأخيرا ، فإن سياسات البعث الاجتماعية الاقتصادية اتجهت إلى زيادة تدنى المستوى الاقتصادى لطائفة الشيعة[٣] . فعلى الرغم من تزايد ثراء العراق من

---

(٣) حنا بتاتو ، « الحركات الشيعية السرية فى العراق : الخصائص والأسباب والتوقعات » ، مجلة الشرق الأوسط ٣٥ : ٤ (خريف ١٩٨١) : ٥٨٠ - ٥٨١ . (إ) .

النفط ، فإن جماهير الشيعة فى الجنوب وفى بغداد بقيت فى حال من الحرمان النسبىّ . هذه الجوانب من الأزمة كانت هى المسؤولة عن ظهور الأصولية الشيعية فى السبعينات .

تحليل الأصوليـة الشيعيـة

خلق وجود طائفتين شيعيتين كبيرتين فى إيران والعراق علاقة تضامن بين المؤسسات الدينية فى البلدين . فالمؤمنون ورجال الدين من الإيرانيين ، ظلوا – عبر القرون – مشدودين إلى المدن الثلاث المقدسة عند الشيعة والموجودة فى العراق : النجف وكربلاء والكاظمية . وبالمقابل ، يتطلع شيعة العراق إلى أن تؤيدهم الأغلبية الشيعية فى إيران تأييدا سياسيا لمعادلة وزن حكامهم السنة فى بغداد . وهذا الوضع قد جعل من شيعة العراق أداة جاهزة لأى تخريب إيرانى فى عهد كل من الشاه والخمينى . ومن هنا ، كان نفوذ إيران عاملا مهما فى التطور المذهبى والتنظيمى للنضالية الشيعية فى العراق .

ظهرت أعداد وفيرة من الجماعات تمثل المقاومة الشيعية للسلطة البعثية ، ولكثير منها علاقات مع إيران (ملحق – ١) . مثلا ، جمع « الحزب الفاطمى » بقيادة « الخراسانى » بين مثقفين من الشيعة وضباط من أصول عربية وإيرانية للإطاحة بنظام البعث فى مطلع السبعينات . لكن أهم مجموعة ثورية هى « حزب الدعوة الإسلامية » الذى يمثل صلب المقاومة الشيعية . ثمة بعض الخلافات حول أصول « حزب الدعوة » . ويبدو أن الحزب تكوّن على يد آية الله محمد باقر الصدر عام ٥٨ – ١٩٥٩[٤] . كان حزبا جماهيريا يقوده شباب مثقفون من رجال الدين ممن تأثروا بـ« باقر الصدر » ، المجتهد الأول ذى الشخصية الآسرة . كان معظم أعضائه من الطبقتين الوسطى والدنيا ممن يتركزون فى بغداد والمدن

---

(٤) فؤاد كاظم : « أرقام وآراء حول نظام البعث فى العراق » (طهران ، ١٩٨٢) ص ٢٦٢ – ٢٦٣ . لكن ، تبعا لـ« بتاتو » ، تأسس الحزب أواخر الستينات دون مشاركة الصدر ، بزعم بعض الشيعة أن المؤسس الحقيقى هو المرجع محسن الحكيم الطباطبائى . انظر أيضا : « طريق الحق » (أبريل ١٩٨٢) : ٣ – ٤ .

المقدسة والجنوب . كان الحزب يقوم بدعوته من خلال المساجد والمدارس الدينية تحت إشراف « الحوزة الدينية » فى النجف . وكان أعضاؤه النشطون يرتبطون فى « حَلْقات » مكونة من « أُسَر » تعمل طبقا لمبدأ « التنظيم الخيطى » الذى يجعل معرفة العضو الفرد بزملائه المشاركين محصورة فى دائرة مغلقة .

لم يتجه الحزب إلى أنشطة العنف إلا بعد ظهور البعث ١٩٦٨ ، لأنه اعتبر السياسات العلمانية للحكومة مضادة للإسلام . من هذه السياسات بيع لحم الخنزير وإخضاع المدارس الإسلامية لسيطرة الدولة وإيقاف المطبوعات الإسلامية وتعويق تعمير المساجد واضطهاد رجال الدين الشيعة . وقد أثارت هذه السياسة شيعة العراق أيما إثارة ودفعتهم إلى التجمع وراء الحزب فى سلسلة من المواجهات العنيفة مع النظام . وفى ١٩٧٤ تحول الاحتفال بذكرى قتل الإمام الحسين إلى احتجاجات سياسية غاضبة . وقد ردّت الحكومة باعتقالات فردية وجماعية وبالقمع . وقد وصلت استثارة الحزب ذروتها أثناء احتفال الشيعة بمحرم فى مطلع ١٩٧٧ ، حين حاولت قوات الأمن التدخل فى المسيرة فى منتصف المسافة بين النجف وكربلاء . ردّت جماهير الشيعة فى غضب وهاجمت مركزا للشرطة وردّدت شعارات معادية للنظام[٥] . وقد أعقبت ذلك اعتقالات لعدد من الشيعة من الشباب ومن الكبار ، وجرت محاكمات وإعدامات وحَبْس فى سجن « رقم واحد » سيىء السمعة .

اتجه الحزب والطائفة الشيعية فى السبعينات إلى التطرف بسبب الثورة الإسلامية فى إيران . طرد « آية الله روح الله خمينى » عام ١٩٧٨ بعد سنوات عاشها منفيا فى النجف ، وذلك نتيجة للتقارب العراقى – الإيرانى عام ١٩٧٥ . وإذا كان يقال إن « خمينى » كان يزدرى الحزب بسبب ارتباطه بإيران ، فليس ثمة شك فى علاقات القرابة والتعاون الوثيق بين آية الله وكبار رجال الدين الشيعة فى العراق . ولّد نجاح الثورة الإسلامية عام ١٩٧٩ موجة جديدة من القلاقل الشيعية . فطالبت مواكب الاحتفال بمحرم عام ١٩٧٩ بإصلاحات اجتماعية

---

(٥) بتاتو ، « الحركات الشيعية السرية » ، ص ٥٩٠ . (إ.) ؛ « الجهاد » (١٩٨٣/٣/١٤) : ٨ .

وبإقامة دولة إسلامية . وقد نظرت حكومة العراق إلى الحزب ، فى ضوء التشجيع الواضح من الخمينى للنضالية الشيعية ، على اعتبار أنه « طابور خامس » يهدف إلى توحيد العراق وإيران . كان ردّ فعل الحكومة هو إلقاء القبض على « باقر الصدر » فى يونيه ١٩٧٩ فأثار ذلك مظاهرات واسعة فى منطقة « الثورة » الشيعية فى بغداد فقام النظام بسحقها .

أثار حجم القمع انشقاقا داخل مجلس قيادة الثورة ، الأمر الذى يحتمل أنه أدّى إلى إعدام اثنين وعشرين من كبار المسؤولين البعثيين عقب تولى صدام حسين للرئاسة فى يوليه ١٩٧٩ . أعلن آية الله « الصدر » تأييده المطلق لثورة إيران الإسلامية وتشجيعه للمعارضة المسلّحة ضدّ البعث ، مما دفع النظام إلى توجيه تهمة الخيانة بالتخطيط لإقامة دولة شيعية فى العراق . أخذ « باقر الصدر » ، ومعه أخته الحركية « بنت الهدى » ، إلى بغداد وأعدما فى أبريل ١٩٨٠[٦] . وقد أضاف موت أبرز مراجع الشيعة هذا شهيدا جديدا ذا مدلول رمزىّ قوىّ إلى بناء قديسى الشيعة الإثنا عشرية[٧] .

---

(٦) من أجل تقرير شيعىّ عن القهر ، انظر : كاظم ، « أرقام .. » ص ١٤٢ - ١٥٥ .
(٧) يظهر نَفَس باقر الصدر واضحا على كل المطبوعات الشيعية المطبوعة فى إيران بالعربية .

باقر الصـــدر والارتباط بإيـــران

تحوم الشكوك حول حقيقة أدوار كل من باقر الصدر والخمينى فى التمرد الشيعى وارتباطاته بالثورة الإسلامية فى إيران . فبينما يؤكد أحد المؤلفين أن لا تدخّل لباقر الصدر والخمينى فى الحزب[٨] ، تنسب بعض المصادر الشيعية إليهما أدوارا رئيسية فى الحركة . فكلا رَجُلَى الدين يرمز إلى المعارضة الشيعية الصلبة للبعث . أصرّ باقر الصدر ، كمنظر دينى ملتزم ، على رفض توسّلات صدام حسين ، إذ أنه يعتبر التعاون مع النظام « حراما » بحكم القانون الإسلامى ، وذلك بسبب طبيعة النظام العلمانية والقمعية .

والدور الكبير الذى قام به باقر الصدر ، المنظّر الأول والقائد المُلْهِم لشيعة العراق ، فوق كل تساؤل . وبفضل كتاباته الواضحة ، بالإضافة إلى ما عُرف به من شجاعة واستقامة ، أصبح منبع الحركية الشيعية العراقية[٩] . ولا يقل عن هذا أهمية دور باقر الصدر كأحد الآباء الفكريين للدستور الإسلامى الإيرانى ، وإن يكن هذا الدور مجهولا نسبيا . والواقع أن الدلائل تشير إلى أن « آية الله » العربى هذا قد ساهم بشكل ملموس فى تشكيل الإطار المذهبى للنظام الإسلامى فى إيران . وتفيد التقارير أن باقر الصدر والخمينى كانا على اتصال منتظم قبل الثورة الإيرانية وبعدها . وعقب عودة الخمينى المظفرة إلى طهران فى أول فبراير ١٩٧٩ ، أرسل باقر الصدر إلى زميله ست دراسات عنوانها : « الإسلام يوجه الحياة » تضمنت شرحا لنظرية الإسلام فى بناء « الأمة » ، والدور القيادى للمرجعية الدينية ، وتوزيع السلطات التنفيذية والتشريعية ، والخطوط العريضة للنظرية الاقتصادية الإسلامية . وقد ظهرت أولى هذه الدراسات على شكل تفسير توجهى لهيكل الدستور الإسلامى الذى صيغ فى إيران فى عام ١٩٧٩ ، ولأسسه الفقهية . كما أرسل باقر الصدر وثيقة مماثلة لمجموعة من علماء الشيعة فى لبنان ردا

---

(٨) انظر : بتاتو ، « الحركات الشيعية السرية » ، ص ٥٩٠ .

(٩) « الإمام الشهيد محمد باقر الصدر » ، طريق الحق (أبريل ١٩٨٢) : ٥ – ١٢ .

على تساؤلاتهم حول تشكيل الدولة الإسلامية الوليدة فى لبنان . ويمكن تلخيص فكره السياسى فيما يلى :

١ – الله هو مصدر جميع السلطات والتشريعات والثروات . وهذا المبدأ يحرر الإنسان من العبودية للآخرين ومن استغلالهم .

٢ – الأمة هى ممثّل الله على الأرض ؛ فهى مسؤولة أمام الله عن أداء أمانته .

٣ – الشريعة الإسلامية هى مصدر التشريعات والدستور نفسه .

٤ – « المراجع » الراشدون هم المعبرون تشريعيا عن الإسلام ، والمرجع الأعلى هو النائب العام أو الممثل للإمام (الغائب) . وعلى هذا ، فإن « المرجع » يعهد إليه بالوظائف المهمة التالية :

(أ) هو الممثل الأعلى للدولة والقائد الأعلى للقوات المسلحة .

(ب) هو الذى يقرر شرعية المسائل الدستورية طبقا للشريعة الإسلامية ، ويقرّر دستورية القوانين التى تضعها الجمعية التشريعية (أهل الحل والعقد) التى ينتخبها الشعب .

(ج) هو الذى يُقرّ تسمية المرشحين للانتخاب بحكم أنه رأس السلطة التنفيذية .

(د) يُعيِّن محكمة عليا لمنع الانحراف ، ومجلسا للمظالم لإنصاف المظلومين ، ومجلسا من مئة من علماء الدين والخطباء والمفكرين الدينيين لإدارة عمل « المرجعية »[١٠] .

والموقع المتميز لـ « المرجع » كما حدّدته تصورات باقر الصدر عن الدولة الإسلامية يحتّم اختيار شخصية مثالية . وفى رأى باقر الصدر أن مواصفات « المرجع » المنتظر يجب أن تشمل التقوى والإخلاص والقدرة على الوصول إلى

---

(١٠) كاظم ، « أرقام » ، ص ٢٦٠ – ٢٦١ . انظر أيضا : « استشهاد الإمام محمد باقر الصدر من منظور حضرى » ، (لبنان ، ١٩٨١) ، ص ٣٥ – ٣٨ ؛ ومحمد باقر الصدر ، « لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية فى إيران » ، (قم ، ١٩٧٩) ، ص ١٨ – ٣٥ .

الحكم (الشرعى) المستقل والعمل به . وحيث أن « المرجعية » عهد إلهى للحفاظ على شهادة النبى والأئمة وخلافتهم ، فإنها تجسّد تقواهم وعصمتهم المطلقة . وإذا كان « المرجع » غير معصوم ، فعليه أن يجتهد فى التقوى[11] . وتعكس مؤلفاته التزاما مذهبيا واضحا بالدولة الإسلامية وبالمحافظة عليها . ولابد أنه كان يحظى بتأييد واسع بين رجال الدين وطلاب العلم الدينى والخطباء والمفكرين الدينيين . وأخيرا ، فإن أى مرشح للمرجعية يجب أن يرشّحه « مجلس المرجعية » ؛ وفى حالة وجود ترشيح عدد من الأفراد الأكْفاء لهذا المنصب ، فإن اختيار « المرجع » الأعلى يتقرر عن طريق الاستفتاء العام .

كانت صياغات باقر الصدر النظرية والسياسية ذات أثر قوى فى تأييد موقف الخمينى بشأن الدور المسيطر للفقيه فى الدولة الإسلامية . حقا ، كان باقر الصدر يسعى ، من خلال ما يكتب ، إلى التدخل فى الصراع السياسى الدائر فى إيران عام ١٩٧٩ بين مؤيدى الخمينى ومعارضيه فى إصراره على دستور يقرر ولاية الفقيه . فدور المرجع ، عند باقر الصدر و« ولايه الفقيه » عند الخمينى مترادفان نظريا وتطبيقيا . وهما يمثّلان قمة بارزة فى تطور الفكر السياسى الشيعى وتطبيقه الذى بدأ متأخرا حوالى منتصف القرن التاسع عشر .

ومن الواضح أن باقر الصدر قد قدّم نظرية متكاملة للثورة السياسية والاجتماعية من أجل إقامة حكومة إسلامية تحقّقت على يد الخمينى . وينظر الشيعة إلى باقر الصدر على أنه حجّة فى مستوى « السيد المرتضى » (ت - ١٠٤٣) والشيخ أبو جعفر الطوسى (ت - ١٠٦٨) والعلامة ابن المطهر الحلّى (ت - ١٣٢٥) . ولم يكن من قبيل المصادفة أن تشير إذاعة إيران العربية إلى باقر الصدر على أنه « خمينى العراق » ؛ وقد أثار إعدامه حزنا قوميا فى العراق .

---

(١١) محمد باقر الصدر ، « خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء » (قم ، ١٩٧٩) ، ص ٢١ - ٢٧ ، ٤٩ - ٥٥ .

(١٢) طريق الحق (أبريل ١٩٨٢) : ٣ ، ٢٠ - ٢١ .

سياسة النظام ومستقبل الشيعـــة

ثمة عدة عوامل تقف وراء فشل الثورة الشيعية فى العراق ، على عكس نجاحها فى إيران . كان البعث متماسكا إلى حد ما ، ولقى تأييداً من الأقلية السنّية التى خشيت قيام حكم شيعى . زد على هذا ، أن الحزب لا يملك جهازا دينيا كالذى لدى الثورة الإيرانية ، ومن أسباب ذلك صغر حجم مجموعة رجال الدين الشيعة فى العراق نسبيا[١٣] . كما كان الفشل الشيعى نتيجة لسياسة صدام حسين التى جمعت بين القمع الشامل وإعطاء الحوافز للقادة والأفراد الشيعيين . وقد توجه البعث فى دعاياته إلى استثارة المشاعر العربية للسكان الشيعة ، وفى نفس الوقت أكثر من ترديد إيمانه بـ« روح الإسلام » أكثر من شعائره[١٤] . وبينما أعلن صدام حسين ميلاد على بن أبى طالب عيدا قوميا ، قام بزيارة النجف وأعلن نفسه أنه من نسل الرسول (ﷺ) . وقد نجح النظام – عن طريق إنفاق مبالغ كبيرة على المساجد والمراكز الدينية الشيعية (الحسينيات) – فى تقريب بعض رجال الدين الشيعة ، على الرغم من أن كثيرين من كبار رجال الدين قد رفضوا التعاون الواضح مع البعث[١٥] . لم يتولّ « المرجع » الأعلى ، آية الله العظمى « أبو القاسم الخوئى » ، القيام بالدور الحركى لباقر الصدر ، و« المرجع » الأعلى ، الذى تفيد التقارير أنه تحت الاقامة الجبرية فى بيته ، فى الثمانين من عمره ، وهو لا يقدر ، أو لا يحب ، أن يعبّر بشكل واضح عن معارضته أو تأييده للبعث . وحين هاجم العراق إيران فى سبتمبر ١٩٨١ ، كانت معارضة الشيعة ضعيفة بالفعل نتيجة للتأثير المزدوج لسياسة الدولة القائمة على القمع والاحتواء . عملت دعايات

---

(١٣) بتاتو ، « الحركات الشيعية السرية » ، ص ٥٩٠ – ٥٩١ . (إ.) .

(١٤) فيليب روشوت : « الحُمّى الكبرى فى العالم الإسلامى » (باريس ، سيكومور ، ١٩٨١) ، ص ٦٢ . (ف.) .

(١٥) بتاتو ، « الحركات ... » ، ص ٥٩١ – ٥٩٢ .

النظام ، وكذلك الحرب ، على تعميق التصدعات العِرقية بين العرب والفرس . عارض بعض الشيعة ربط قضيتهم بالثورة الإيرانية وسط التوترات القائمة بين العرب والفرس من رجال الدين الشيعة[١٦] . وفى الوقت نفسه نجحت سياسة صدام حسين ، ببذل عطايا مادّية سخية ، فى كسب عدد من كبار الشيعة ، منهم « كليدار سيد حسين » المشرف على قبر « علىّ » فى النجف ، والإمام « على كاشف الغطاء » من كربلاء ، والشيخ « على الصغير » من النجف . كذلك ، فإن الشاعر الشيعى الشهير « العطايشى » قد تلقى تكريم الدولة . كما تعكس تركيبة النخبة السياسية محاولات الرئيس صدام الحصول على ولاء الشيعة ، فحين نقارن خلفيات الوزراء فى حكومتى ١٩٧٩ و١٩٨١ يظهر لنا أن ثمة تزايد فى تمثيل الشيعة . كذلك ، فإن عضوية الشيعة فى القيادة القطرية لحزب البعث تصل إلى أربعة – وهى نسبة عالية . ومن بينهم عدد من الشيعة البارزين ممن لهم ارتباط عن قرب بصدام حسين : نعيم حداد رئيس مجلس الشعب ؛ سعدون حمادى وزير الخارجية وراجى فارون ، من كبار الموظفين فى البعث .

من الواجب ألا نبالغ فى القيمة السياسية لزيادة نسبة تمثيل الشيعة . الوزراء الشيعة فى الحكومة الحالية يمثلون أقلّية تكاد تساوى نسبة الأكراد . كما أن الشيعة قد أعطوا حقائب وزارية غير حساسة مثل الإسكان والصحة والتجارة . أما نسبة الشيعة فى قيادة حزب البعث فهى أعلى قليلا . أما السنة العرب فهم المسيطرون فى كل من الحزب والحكومة ، وكذلك فى قوات الأمن والقيادات العسكرية .

لم يتحسن الموقف الاقتصادى للشيعة ، ويقال إنهم ، خاصة فى المساجد ، موضوعون دائما تحت رقابة رجال المباحث[١٧] . لقد تمزقت الحركة الثورية ، ولم يعد لها قائد واحد يملأ فراغ باقر الصدر . وقد ظهرت عدة منظمات جديدة تتحدى البعث (انظر : ملحق – ١) . كَشفت عام ١٩٧٩ جماعة صغيرة – باسم « المجاهدون » – نفسَهامن خلال عمل مسلح . ومع اعترافهم بأنهم قد

---

(١٦) السابق ، ص ٥٩٤ .

(١٧) روشوت ، « الحمى الكبرى » ، ص ٦٢ . انظر ايضا ، صوت الرافدين (ديسمبر ١٩٨٢) : ٥ – ٩ .

تأثروا بباقر الصدر ، فإن هؤلاء « المجاهدين » – كما يقال – هم القيادة الدينية التى تأخذ طابع إيران[١٨] ، وذلك على الرغم من أن البعض يعتبر هذه الجماعة هى الجناح النضالى لحزب الدعوة . وهناك جماعة أخرى من الحزب انشقت عام ١٩٨٠ باسم « منظمة العمل الإسلامى » ويقودها الشيخ محمد الشيرازى وهادى المُدَرِّسى . وتميل هذه الجماعة إلى معارضة المغامرات المتعجلة ، وتفضل نشاط النفَس الطويل[١٩] . وهناك جماعة ثالثة « جماعة العلماء » بقيادة آية الله « محمد باقر الحكيم » المنفى ؛ وهذه الجمعية الدينية تؤدى دور المظلة لتغطية مختلف الجماعات الشيعية النضالية .

ورغم هذا كله ، لا يزال حزب الدعوة أقوى هذه الحركات الشيعية ، فهو لا يزال يجتذب عناصر من الرتب الدنيا فى الجيش ، ومن الطلاب والموظفين ورجال القبائل وقد أفاد مصدر شيعى أواخر ١٩٨٢ أن معدل الخروج من الجيش العراقى قد تجاوز ٣٥٪ ، ومعظمهم كما هو مفترض من الجنود الشيعة[٢٠] . ولا يزال الجناح العسكرى للحزب – « الجيش الثورى لتحرير العراق » – يعمل ضد النظام بمساعدة من إيران وسوريا كما تفيد التقارير . وهو يتلقى الدعم من « الجبهة الإسلامية المتحدة » ضدّ صدام حسين ، والتى يمثلها تحالف بين الحزب والنظام السورى وحركة « أمل » اللبنانية والجمهورية الإسلامية فى إيران . كذلك ، أنشأت الحركة الشيعية السرية ، مؤخرا ، روابط مع الجماعات الكردية والحزب الشيوعى العراقى ، وكلاهما يعارض النظام . وفى الوقت نفسه ، فإن « المجلس الأعلى للثورة الإسلامية » ، ومركزه إيران ، ما زال يعمل بمثابة الهيئة العليا لتوجيه الكفاح الشيعى فى العراق . وهذا المجلس بقيادة آية الله الحكيم يتكون من العلماء العراقيين والأفراد العاديين الذين فرّوا إلى إيران فى مطلع ١٩٨٠[٢١] . ويحاول المجلس الأعلى، من خلال مطبوعاته وإذاعاته، أن ينفخ القوة فى الحماس الثورى لشيعة العراق[٢٢] . ويبدو أن الحزب هو أهم عنصر فى المجلس الأعلى ،

---

(١٨) بتاتو ، « الحركات ... » ، ص ٥٧٨ .

(١٩) السابق ، ص ٥٩٣ .

(٢٠) صوت الرافدين (ديسمبر ١٩٨٢) : ٥ – ٩ .

(٢١) السابق ، ص ٢ – ٤ .

(٢٢) الجهاد (سبتمبر ١٩٨٢) .

وأنه قد أنشأ علاقات مع المتعاطفين من الجماعات السنيّة فى العالم العربى وجماعات الطلاب الشيعة فى أوربا والولايات المتحدة . وتعكس دعايات الحزب قضايا الثورة الإيرانية : العداء لأمريكا ، والمعارضة الشرسة للأسرة السعودية وللحكومة المصرية . ويكشف أحد الموضوعات الرئيسية فى دعايات الحزب اهتمامه الخاص بالوجود المصرى فى العراق . وينبع هذا الاهتمام من سياسة البعث فى استيراد ما يزيد على مليون مصرى من الفلاحين والخبراء العسكريين لهدف مزدوج : لتعديل التفاوت السكانى بين الشيعة والسنة فى العراق ، ولتوفير محاربين للجبهة الإيرانية[٢٣] . وهذه « المشاركة الصامتة » بين صدام حسين ونظام السادات - مبارك تقف معارضة لمصالح إيران والشيعة العراقيين . ومن هنا ، طلب رجال الدين الشيعة من عمر التلمسانى ، زعيم « الإخوان المسلمين » المصرية ، تأييد الثورة الإسلامية فى إيران والعراق[٢٤] . وفى نفس الوقت ، فإن أصوليّى العراق السنة ، بقيادة « الإخوان المسلمين » ، قد امتنعوا عن معارضة نظام البعث .

أثر الحرب الإيرانية - العراقيـــة

استمرت الحركة الشيعية فى العراق تبدى نضاليةً خلال عامى ٨٢ - ١٩٨٣ . لكن احتمال حدوث انقلاب شيعى ضد البعث يبدو غير وارد فى ضوء قدرات النظام التقنية والتنظيمية على السيطرة . يمكن أن تنجح الحركة الشيعية فى العراق فى حالة حدوث اختراق إيرانى كبير على جبهة الحرب . ولقد تجمعت الأهداف العسكرية والمذهبية للنظام الإيرانى مع الأهداف الثورية للمتمردين الشيعة فى العراق وتركزت فى هدف واحد ملحّ هو الإطاحة بالرئيس صدام حسين . وقد صاحب التصعيد الكمّى لالتزام إيران العسكرى بالحرب دعوات ملحّة للعراقيين شيعة وسنة أن يثوروا على البعث . وفى الحرب ذاتها ، يُذْكى الحماسُ الجماهيريُّ الأصولى الشيعى ضد آلة الحرب العراقية المتفوقة تقنيًا . وتتلاءم الخسائر البشرية الفادحة فى هجمات إيران بالأعداد الغفيرة مع معتقدات الشيعة الغيبية (الأخروية) فى الاستعداد لمواجهة الشهادة .

---

(٢٣) التوحيد (مايو ١٩٨٣) : ٣ . المستقبل (١٩٨٤/٤/٧) : ٥٥ - ٥٦ .

(٢٤) انظر : الرسالة غير المؤرخة التى أرسلها حجة الإسلام سيد هادى خُسرو شاهى إلى التلمسانى .

٩ — المملكة العربية السعودية

النضالية السنيّة والشيعية فى مواجهة دولة إسلامية

تدّعى السعودية أنها دولة إسلامية ، وهذا يناقض بشكل حاد ما عليه معظم الأنظمة العربية التى تعترف بدرجات مختلفة من العلمانية . ورغم هذه الدعوى ، فإن المملكة لم تسلم من التحدى الأصولى من الداخل ومن الثورة الإسلامية فى إيران . وقد احتل التحدى الإسلامى ، فى السنوات الأخيرة ، حجما مهمّا ، كانت ذروته الاستيلاء على المسجد الحرام فى مكة ، والقلاقل الشيعية فى المنطقة الشرقية المنتجة للنفط من المملكة . وتعكس هذه التمردات السنيّة والشيعية تصدّعات مذهبية واجتماعية فى مجتمع يعانى صدمة ثقافية نتيجة التحديث السريع والارتجالى . ويساوى هذا فى الأهمية حقيقة أن هذه الانفجارات المعادية للنظام لها أصولها فى الخلافات التى صاحبت بدايات الدولة السعودية .

نظرة إلى الوراء : الرابطة السعودية — الوهابيّة

وَجَد التعارض الفريد بين الدين النضالى والقوة الملكية تعبيرا مثاليا عنه ، فى منتصف القرن الثامن عشر ، فى الدولة السعودية — فى « الدّرعية » — التى قامت على التحالف بين محمد بن سعود والشيخ محمد بن عبد الوهّاب . أخذ ابن سعود لقب « إمام » بحكم أنه الزعيم السياسى والعسكرى ، على حين قدّم ابن عبد الوهّاب مذهبية دينية متشددة ، بحكم أنه « الشيخ » . قامت تعاليمه المذهبية على أساس الالتزام التام بمذهب ابن حنبل وابن تيمية . اعترف الشيخ بالقرآن والسنة فقط ، ورفض كل ما بعدهما من تفسيرات مذهبية وكذلك التصوف والخرافات وعدّها بدعا. وفوق ذلك، فقد أنكر الشيخ شرعية السلاطين العثمانيين ودعا إلى

الاستمساك التامّ بأقوال الرسول (ﷺ) وأفعاله . حرّم استخدام المسبحة والطّباق (الدخان) والخمر والرفاهية وزيارة الأضرحة(*) . ونظرا لتأكيد الشيخ تأكيدا كاملا على « توحيد » الله ، فقد عرف أتباعه باسم « الموحِّدين » ، ويعرفون خارج السعودية باسم « الوهّابية »[1] .

اتّسعت الدولة السعودية بسرعةٍ أوائل القرن الثامن عشر باستيلائها على مكة والمدينة ، لكن لم تلبث أن سحقها – عام ١٨١٨ – إبراهيم باشا بن محمد على . ثم شهد منتصف القرن ١٩ ظهور القوة السعودية من جديد فى نجد ، وسرعان ما هزمتها قبيلة ابن الرشيد عام ١٨٩١ . وبعد عقد من الزمان عاد عبد العزيز بن عبد الرحمن آل سعود من الكويت ونظم محاربى « الإخوان » الذين جنّدهم من قبائل : المطير وعتيبة وحَرْب وعَجْمان[2] . و« الإخوان » مستوطنات قبلية من النضاليين (الهُجَر)(!) الذين اقتلوا بهجرة النبى (ﷺ)، فهجروا الفساد إلى النقاوة الإسلامية. وبهذا أصبح « الإخوان » الأداة الأولى فى يد عبد العزيز لفتح معظم الجزيرة العربية وتوحيدها بين عام ١٩١٢ – ١٩٢٥ . وقد تُوجِّت انتصاراته المتوالية على العثمانيين والرشيديين والهاشميين واليمنيين وشيعة الخليج بتأسيس مملكة سعودية متحدة عام ١٩٣٢ . قام نجاح ابن سعود على أساس قوة دافعة مصدرها الأصولية الوهابية وإغراء الغنائم . لكن طبيعة النجاح هذه انطوت على تناقضات داخلية كانت سببا فى إثارة صعوبات أمام ابن سعود وخلفائه . من هذه الصعوبات الأساس القَبَلى للإخوان والحماس الكامن فى الروح الأصولية . لم يتمكن ابن سعود – رغم عظم مكانته وقوته – من السيطرة الكاملة على القبائل النضالية وزعمائها . كما أنه لم يستطع أن يمنع

(*) إدراج الخمر ضمن هذه الأمور خلط واضح ، فهى محرمة منذ عهد الرسول عليه الصلاة والسلام بنص القرآن والسنة ، أما ما عداها مما ذكر هنا فقابل للاجتهاد ويحتمل أن يكون اجتهاد الشيخ قد أداه إلى القول بتحريم بعضها .

(١) للتفاصيل ، انظر : هـ . سينت جون فيلبى ، « السعودية » (نيويورك ، بريجر ، ١٩٥٥) . يكره معظم أتباع « عبد الوهّاب » من السعوديين أن يُدْعَوا بالوهّابيين نظرا لأنهم ينسبون أنفسهم إلى المذهب الحنبلى . بالنسبة للأصول المذهبية ، انظر : محمد بن عبد الوهاب ، « كتاب التوحيد » ، ترجمة إسماعيل راجى الفاروق (بيروت : دار القرآن الكريم للنشر ، ١٩٧٩) .

الزعماء عن استخدام سلاح الأصولية الإسلامية ذى الحدّين فى تحدّى حكمه المركزى .

فى منتصف العشرينات من هذا القرن أعلن « الإخوان » المنشقون عصيانهم لابن سعود وهاجموا المناطق الشمالية الواقعة تحت الانتداب البريطانى . تمكن عبد العزيز، فى موقعة «السَّبَلة» (١٩٢٩) ، من هزيمة « الإخوان » بقيادة « فيصل الدويش » و« ابن حُمَيد سلطان بن بِجاد » زعيمى قبيلتى المطير وعتيبة . وليس من قبيل المصادفة أن هاتين القبيلتين كان يمثلهما عدد كبير بين المتمردّين الذين احتلوا المسجد الحرام فى نوفمبر ١٩٧٩[٣] . والارتباط الواضح بين معركة «السَّبَلة» والاستيلاء على الحرم هو التحدى الدائم لشرعية المملكة العربية السعودية من قبل عناصر معيّنة من السكان . وقد تعرض ركنا الشرعية السعودية – الأصولية الوهابية وإجماع القبائل – للتآكل الجزئى نتيجة لسياسات خلفاء ابن سعود فى مجالات السياسة والاقتصاد والعلاقات الخارجية . وهكذا ، فقد يثبت أن النظام الشرعى ، الذى أقامه الملك ، أصبح ضارا بورثته . وفى مطلع هذا القرن ، حذّر عبد الله بن جَلَوِىّ – حاكم ابن سعود على الأحساء – سيّدَه من مخاطر حركة الإخوان : « إنها كالنار التى تأكل كل شىء »[٤] . وليس هناك شك اليوم فى صحة هذا الإنذار .

الدولة السعودية فى جو التحديث (١٩٥٣ – ١٩٧٩)

كانت الدولة ، عند موت الملك ابن سعود عام ١٩٥٣ ، قد بدأت بالفعل تخضع لضغوط التحديث (التى يمليها) الجو العالمى . وقد دفعت الزيادة المطردة

---

(٢) جيمس ب . بسكاتورى ، « دور الإسلام فى التطور السياسى فى السعودية » ، فى « الإسلام والتطور » ، تحرير جون ل . اسبوزيتو (سيراكيوس ، ط/جامعة سيراكيوس ، ١٩٨٠) ، ص ١٢٥ . .

(٣) من أجل تحليل شامل ، انظر : المؤلّف السرى « الإخوان ماضيا وحاضرا » لمؤلف مجهول باسم « أبو ذرّ » (د . ن ، ١٩٨٠) ، ص ٢٤٣ – ٢٥٢ . لاحظ أن « أبو ذر » كان الصاحب «الشيوعى»(!!) للرسول ﷺ ، وهذا أمر يعكس شخصية التحالف اليسارى الذى يعارض النظام السعودى بسلسلة منشوراته بعنوان « صوت الطليعة » .

(٤) أبو ذر ، « الإخوان » ، ص ٢٤٦ – ٢٤٧ .

فى الثروة النفطية ، وكذلك الاهتمامات الأمنية للمملكة ، السعوديين إلى الانهماك بشكل متزايد فى الشؤون العربية والدولية. ومن هنا تآكلت بالتدريج تلك العزلة التى فرضتها المملكة على نفسها ، الأمر الذى أثار ثقافتها الأصولية ضد البيئة العالمية المتغيرة بسرعة . وكان تولى الملك « سعود » إيذانا بعهد من التبذير وفساد الحكم . وقد أدّى ما كان فى شخصيته وفى سلوكه من عيوب إلى تنحيته عام ١٩٦٤ بإجماع كبار الأسرة المالكة والعلماء[٥] . وكان تولى الملك فيصل إشارة إلى استمرار مبادرات الإصلاح التى بدأها وهو رئيس الوزراء . ومن هذه الإصلاحات إنشاء حكومات وهيئات قضائية للأقاليم ، فضلا عن إجراءات للرعاية الاجتماعية والسيطرة على الأسعار وإلغاء الرِّق . بل إن فيصل أوجد مجموعات من قوانين تنظيم العمل ، والتأمين والتعدين والاستثمارات الخارجية[٦] . وقد سار الملك فيصل ، عند نشر هذه القوانين ، على سابقة والده فى إضفاء الشرعية على المبادرات الجديدة من خلال قوانين « الشريعة » . كان أعظم تحدّ خارجى واجه الملك فيصل هو الوحدةُ العربية التى نادى بها عبد الناصر ، والتى أدّت إلى مواجهة عسكرية مصرية – سعودية فى الحرب الأهلية اليمنية (١٩٦٢ – ١٩٦٨) . وكان رد فعله هو اللجوء إلى الشرعية الإسلامية فى الداخل وتشجيع حركات « الجامعة الإسلامية » فى الخارج[٧] . وفى الوقت نفسه وضع فيصل قيودا على منتقديه من الناصريين والأصوليين المتحمسين ، ممن عارضوا بشدة سياسة الملك الداخلية والخارجية .

فتح اغتيال الملك فيصل ١٩٧٥ ، وتولى الملك خالد بعده ، الطريقَ إلى قدر من الاسترضاء فى سياسة النظام الاجتماعية والاقتصادية والخارجية . ونظرا لضعف صحة الملك خالد ، فقد قام « فهد » ، ولى العهد ، بمسؤوليات شؤون المملكة من الجانب العملى . وفى عهد « فهد » استبدلت بخطط « فيصل » المحافظة والتدرجية مشاريع طموحة للتنمية استلزمت استيراد أعداد كبيرة من الأجانب .

---

(٥) فاروق ا . سنكرى ، « الإسلام والسياسة فى السعودية » ، فى « الانبعاث الإسلامى فى العالم العربى » ، تحرير علىّ الدين هلال دسوقى (نيويورك ، بريجر ، ١٩٨٢) ، ص ١٨٦ – ١٨٨ . (إ .) .

(٦) السابق ، ص ١٤٨ – ١٨٥ .

(٧) بسكاتورى ، دور الإسلام ، ص ١٣٥ . (إ .) .

وكانت نتيجة نمو ثروة المملكة تزايد شعورها بفقدان الأمن ، الأمر الذى اقتضى إقامة علاقات أمنية واسعة مع الولايات المتحدة . وأدت جهود السعودية فى مجال التنمية واهتماماتها فى مجال الأمن إلى تزايد الوجود الأمريكى[8] . وقد نتج عن هذه التطورات فساد وإسراف فى الاستهلاك بين أفراد معينين من الأسرة الحاكمة وأقربائهم ، وزيادة فى حرمان القبائل والطبقتين الوسطى والدنيا إلى حد ما . كما أدّى تأثير الثراء ومظاهر النفوذ الغربى معاً على الاتجاه السعودى المحافظ ، إلى خلق أزمة ثقافية كبيرة باتت تهدّد قواعد الحكم الملكى . فى هذا الجو ظهرت موجة جديدة من الانبعاث الإسلامى خلال السبعينات .

عــودة الإخــوان

كانت الجبهة المعارضة للحكم الملكى فى الستينات عبارة عن تحالف بين الناصريين والبعثيين واليساريين والاتجاه الأصولى الإسلامى . كان المسرح الرئيسى للمعارضة يحتلّه القوميون العرب الناصريون بقيادة الأمير « طلال » ، وهذا شلّ دور الإسلاميين . ورغم محاولات « فيصل » كسب عناصر المعارضة ، فقد حدثت اعتقالات لبعض الضباط القوميين عام ١٩٦٩ بتهمة التآمر لقلب نظام الحكم . لكن الحركة القومية دخلت مرحة التدهور فى السبعينات ؛ واحتلت مكانها الأصوليةُ الإسلامية التى كوّنت مذهبية مقاومة أكثر أصالة وشعبية (Nativisit) .

يمكن إرجاع بدايات حركة « الإخوان » الجديدة إلى مطلع الستينات . ويقال إن قيادتها كانت فى يد الأمير خالد بن مساعد بن عبد العزيز وبعض أصدقائه . ويبدو أن هذه الحركة الصغيرة قد أصبحت فى منتصف الستينات تشكل تهديدا قويا للملك فيصل بمعارضة سياسته فى التحديث المتزايد ، خاصة إدخال التلفاز . وفى أغسطس ١٩٦٥ قتل الأمير خالد مع سعد بن هُلَيل وآخرون

---

(٨) ذُكرأن أكثر من (٣٠٠,٠٠٠) أمريكى يعيشون فى السعودية أواخر السبعينات . انظر : جورج لينابورى ، «تخلّقالسعودية وتآكل السلفية الوهّابية » ، فى « الدين والسياسة فى الشرق الأوسط » تحرير ميكائيل كورتس (شركة بولدر ، وسْت فُيو، ١٩٨١) ، ص ٢٨٢ .

من الأتباع[٩] . وبعد عشر سنوات اغتال فيصلُ بن مساعد الملك فيصل انتقاما لموت أخيه الأكبر الأمير خالد[١٠] . ولا يبدو أن هذه الوقائع تشير إلى وجود ارتباط تنظيمى بين الإخوان الجديدة وبقايا الإخوان القديمة أيام الملك عبد العزيز . كذلك ، يبدو ضعف العلاقة بين مجموعة الأمير مساعد والنضاليين من « الإخوان » المسؤولين عن الاستيلاء على الحرم . أما الأمر الواضح فهو وجود عديد من الجماعات الإسلامية التى انتشرت خلال السبعينات فى كثير من قطاعات الحياة السعودية . ومن عجب أن هذه الجماعات تستخدم الآن الأصولية لتتحدى شرعية نظام أصولى ملتزم . وها هو التاريخ يعيد نفسه إلى مدى بعيد . فأساس أصولية الإخوان فى عهد الملك عبد العزيز كان تحدّى الإسلام الرسمى للدولة ، وكذلك هنا ، مع فارق هو أن فتنة الإستعمار البريطانى قد حلّ محلها الوجود الأمريكى وعدم استقامة بعض أفراد النخبة الحاكمة .

وإذا كان الإخوان الجدد لا تربطهم بالجماعات السابقة روابط تنظيمية ، فإن الاستمرارية المذهبية واضحة على الرغم من الفجوة الزمنية . والحق أن الالتزام المذهبى لدى الجماعات الجديدة قد يكون أعمق مما كان لدى أسلافهم زمن عبد العزيز ، الذين كانت الغنائم أحد دوافعهم . كذلك ، فإن الإخوان الجدد ، خلافا لأسلافهم الأميين ، هم فى الغالب من الشباب المتعلمين والمتحضرين إلى حد ما ؛ وهذا معناه أنهم قد تعرضوا لمؤثرات التغريب . ولكن السمة الواضحة فى الإخوان الجدد هى الأصولية النقية - فدعوتهم تطالب بعودة لا تهاون فيها إلى الكتاب والسنة . وعلى هذا ، فمعارضة الإخوان للحكومة الملكية تشمل المعتقد الوهّابى السعودى ، على الرغم من أن الجماعة تجلّ ابن عبد الوهّاب وتعاليمه[١١] .

---

(٩) أبو ذر ، « الإخوان » ، ص ٢٤٨ - ٢٥٢ .

(١٠) وليم أوتشيسنْوُلد ، « السعودية والإحياء الإسلامى » ، المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط ١٣ : ٣ (أغسطس ١٩٨١) : ٢٧٤ - (إ.) .

(١١) جهيمان بن سيف العتيبى ، « سبع رسائل » (د . ن ، د . ت) ، ص ١٤٥ .

دعـــوة جُهَيْمــــان

كان جهيمان بن سيف العتيبى هو الزعيم المذهبى والقوة المحركة وراء احتلال المسجد الحرام . ليس فى خلفية جهيمان سوى سمات وضع هامشىّ بالمقارنة مع نظام الحكم السعودى . أما خلفيته الطبقية ، مضافا إليها خبرته الحياتية وشخصيته ، فإنها تضعه على طريق الاصطدام مع النظام ، الذى انتهى بواقعة الحرم . فمن حيث جذور جهيمان القبلية ، باعتباره أحد أبناء قبيلة « عتيبة » ، نراه مهيّأً لمعارضة السلطة المركزية السعودية. فجَدُّه قتل فى موقعة « السَّبَلة » ، وهى حادثة تمثل رابطة بين « الإخوان » ، القدامى والجدد ، من الناحية المذهبية وواجبات الثأر القبلى . خدم جهيمان ١٨ عاما فى الحرس الوطنى السعودى المجنّد من القبائل ، ثم استقال منه حوالى ١٩٧٤ . من المعروف أنه درس على يد الشيخ عبد العزيز بن باز فى الجامعة الإسلامية فى المدينة (المنورة) ، ثم تركها ليتابع بنفسه الدراسات القرآنية . بعد منتصف السبعينات قضى جهيمان وقته فى نشر رسالته وتنظيم أتباعه لمواجهة النظام . تجمعت فى جهيمان عوامل عدة جعلت منه ثائرا أصوليا من أعلى درجة ، ميّالا إلى تحطيم الحكومة الملكية ، وهى خلفيته القبلية وطبقته الوسطى وتاريخ أسرته وإخلاصه الدينى وخبرته العسكرية . يتوافق جهيمان فى أسلوب قيادته مع نمط الشخصية الآسرة الذى رأيناه فى الحركات الأصولية . فيقال إنه كان ذا شخصية جذابة وعينين نافذتين وشجاعة فائقة ، مما أكسبه الاحترام فى القبيلة والطاعة من أتباعه الشباب[١٢] . كما كان شاعرا مشهورا وكاتبا فى الموضوعات الإسلامية . وتتجمّع دعوة جهيمان فى « سبع رسائل »[١٣] نشرت ووزّعت بطريقة غير قانونية . وتشمل موضوعاتها ، التى أعلنت فى مكبرات الصوت أثناء احتلال الحرم :

---

(١٢) مجهول ، « أحداث الحرم بين الحقيقة والأباطيل » ، صوت الطليعة (مايو ١٩٨٠) : ١٢٠ – ١٢٢ .

(١٣) العتيبى ، « سبع رسائل » ، ص ٣ – ٣١ ، ٣٥ – ٥١ – ١٣٣ – ١٩٠ .

١ - وجوب اتباع سنة النبيّ (ﷺ) - الوحى والدعوة والغلبة العسكرية .

٢ - ضرورة أن يقوم المسلمون بالإطاحة بحكامهم الحاليين الفاسدين المفروضين عليهم والذين تنقصهم الصفات الإسلامية حيث لا يعترف القرآن بملك أو قبيلة .

٣ - شرعية الحكم تتطلب الإخلاصَ للإسلام والعملَ به والحكمَ بالقرآن ، وليس بالقهر ، والانتماءَ إلى أصول قريش وانتخابَ المؤمنين المسلمين (للحاكم) .

٤ - واجب إقامة العقيدة الإسلامية على القرآن والسنة وليس على تفسيرات العلماء المشكوك فيها(*) . ودروسهم « الخاطئة » فى المدارس والجامعات .

٥ - على المسلم أن ينفصل عن النظام الاجتماعى والسياسى بترك الوظائف الرسمية .

٦ - ظهور « المهدى » من نسب الرسول (ﷺ) ومن ولد الحسين بن على ليزيل المظالم القائمة ويقيم العدل والسلام للمؤمنين .

٧ - رفض كل من يشرك بالله ، بما فى ذلك عُبّاد على وفاطمة ومحمد ، والخوارج ، وحتى الموسيقى والتكنولوجيا .

٨ - وجوب إقامة مجتمع مسلم ملتزم يحمى الإسلام من الكافرين ولا يؤثر الأجانب(**)(١٤) .

نفّذ جهيمان دعوته عن طريق التخطيط المحكم والتنفيذ الدقيق الذى وصل ذروته فى ٢٠ نوفمبر ١٩٧٩ بالاستيلاء على المسجد الحرام . فبعد إغلاق بوابات

(*) ذكر المؤلف مصطلح « تقليد » وفسّره بـ (Equivocal interpretation) ، وهذا غير صحيح ، وعليه ، فالمعنى هنا إما أن يكون كما ذكر فى الترجمة ، أو أن يكون : « ... وليس على أساس التقليد للعلماء ... » وما ذكر فى الترجمة أرجح .

(**) النقاط الثلاث الأخيرة غير واضحة المعنى تماما ولا مترابطة المكونات ... ولعل سوء فهم أو سوء نية وراء هذا الغموض .

(١٤) السابق ؛ وصوت الطليعة (مايو ١٩٨٠) : ٢٢ - ٢٩ ، ١٤٤ - ١٤٨ .

الحرم الثانى والأربعين، أعلن محمد عبد الله القحطانى ، أخو زوج جهيمان ، أنه المهدى أمام جماهير الحجاج المذهولين . ويتفق هذا العمل مع عقيدة أن المهدى سوف يظهر فى أول المحرم من القرن الخامس عشر الهجرى – الموافق ٢٠ نوفمبر ١٩٧٩ . كان عدد النضاليين يربو على ٣٠٠ من الرجال مع أسرهم[١٥] ، وقد استمروا فى القتال أسبوعين قبل أن يقتلوا أو يقبض عليهم . جمع الملك خالد مجلسا من العلماء بحثا عن فتوى تبيح الهجوم لاستعادة الحرم . مات المهدى أثناء القتال وقبض على جهيمان واثنين وستين من أصحابه وأعدموا .

بدأت سلسلة الأحداث ، طبقا للمصادر المطّلعة ، بخلافٍ حولَ عقارات . فقد طَرَد أحدُ المتنفِّذين مجموعة لا يُدرى عددُها من أسر الطبقة الدنيا من مساكنهم ، فلجأُوا إلى أمير مكة الذى فشل فى أن يقدم لهم مأوى بديلا ، الأمر الذى دفعهم إلى الانتقال بأمتعتهم إلى المسجد الحرام . ولعل هذا التصرف ، من طلب المأوى فى « بيت الله » ، قصد به الاحتجاج على الظلم . لكن الموقف تحول إلى قضية سياسية حين ربط جهيمان وأصحابه قضيتهم بقضية الأسر المطرودة وانضموا إليهم فى المسجد لإعلان العصيان للسلطة السعودية .

ولقد أثار حادث الحرم تساؤلات خطيرة حول النظام السياسى السعودى . من أبرزها أن ذلك إشارة إلى ضعف الحكومة الملكية فى توفير الأمن الداخلى . لقد ألقى القبض على جهيمان وأتباعه عدة مرات ، وفى منتصف ١٩٧٨ حكم بالسجن على ٣٠٠ من الإخوان ، لكنهم سرعان ما أطلق سراحهم بفضل شفاعة فضيلة الشيخ عبد العزيز بن باز[١٦] . لقد دبّرت المؤامرة تحت سمع النظام وبصره ، بما فى ذلك الحصول على الأسلحة والقيام بالتدريبات العسكرية ويساوى هذا فى الخطورة موقف الحكومة غير الحاسم فى مواجهة التمرّد[١٧]

---

(١٥) ثمة خلاف كبير حول عدد الثائرين ؛ انظر : صوت الطليعة (مايو ١٩٨٠) : ٤٢ – ٤٥ .

(١٦) أبو ذر ، « الإخوان ، ص ٢٥٠ – ٢٥٢ .

(١٧) Le Point (باريس ، ١٩٨٠/١/٢٨) . ذكرت بعض المصادر مشاركة أردنية فى سحق ثورة المسجد الحرام . انظر : السفير (بيروت ، ١٩٧٩/١٢/٩) . ذكرت التقارير أن خمسة خبراء فرنسيين فى مقاومة الثورات استدعوا لإدارة الهجوم باستخدام التلفاز .

وعلى مستوى أعمق ، يؤكد حادث الحرم على اهتزاز أساس شرعية النظام الملكى . وتشير التحليلات الاجتماعية لخلفيات المتمرّدين الاجتماعية إلى وجود ارتباطات قبلية هامة تتركز حول قبيلة « عتيبة » ، ثم - بدرجة أقل - على قبائل قحطان وحرب وعنزة ومُطَيْر . أما من حيث التوزيع الجغرافى ، فإن عددا كبيرا من الثائرين جاءوا من « نجد » ، وقلة من « شَمَّر » و« عسير » . وكان من بين المقبوض عليهم ٢٢ غير سعوديين ، معظمهم من مصر واليمن وقليلون من الكويت والسودان والعراق(١٨) . وتشير كثرة عدد النجديين إلى وجود معارضة للحكم الملكى تتركز فى قاعدة قوته القديمة . كذلك ، فإن وجود عدد كبير من طلاب الدراسات الإسلامية من الجامعات الإسلامية فى مكة والمدينة والرياض يعكس فشل السياسة السعودية فى التكييف الاجتماعى . ويرى المراقبون أن هناك متعاطفين مع الثائرين بين قطاعات البورجوازية الصغيرة فى المدينة ، والطلاب وصغار رجال الدين والموظفين وزعماء القبائل المعارضين لمركزية الحكم وجموده .

ومن الصعب - بالنظر إلى الماضى - أن نحكم على مدى نفوذ جهيمان وعلاقاته بجماعات المعارضة الأخرى . فبينما تقرر بعض المصادر أنه نشأ تحالف بين جماعات معارضة علمانية وأصولية ، فإن الواضح أن الاستيلاء على الحرم كان حركة أحادية الاتجاه قام بها « إخوان » جهيمان . ويبدو ، من منظور تنظيمى ومذهبى ، أن جماعة جهيمان تمثل فصيلة محدودة إلى حد ما بين معارضى الحكم الملكى من الأصوليين ، وهذا ما تفرضه الشخصية « الخلاصية » لمذهبية الإخوان وتشددهم البدائى فى المعتقدات وطرائق الحياة . والواقع أن الاستيلاء على المسجد الحرام - فى نظر الكثيرين من ذوى النفوذ المتعاطفين مع الأهداف السياسية للإخوان - يشكل عملا غير مشروع عَقَدِيّا وطائشا تخطيطيا (تكتيكيا) . كما أن ادعاء صهر جهيمان « المهدية » لا يساعد على اجتذاب تأييد واسع من جماهير الأصولية الشعبية . ومن الواضح أن حركة الإخوان القديمة ومذهبها الوهّابى

---

(١٨) صوت الطليعة (مايو ١٩٨٠) : ١٢٨ - ١٢٩ . روشوت ، « الحمى الكبرى » ، ص ٩٢ .

الحنبلى لم يعرفا التوجه « المهدوى » . أما فى وعى الجماهير السنية فى وقتنا الحاضر ، فإن دعوى « المهدية » يمكن أن تجد استجابة اجتماعية فقط فى أوقات التوقع الجماهيرى حين تكشف شخصية فذّة عن نفسها فى « آخر الزمان » . وعلى هذا ، فإن أحلام « الإخوان » فى زمن الخلاص ، وتوجههم إلى الاعتزال اجتماعيا ، ورفضهم التام للتحديث يميل إلى تقوية طبيعتهم الحَرْفية ، أشبه ما يكونون بجماعة « التكفير والهجرة » المصرية . ومن المهم أن نلاحظ أن كلا من الجماعتين قد اتهمتها السلطة بأنها من « الخوارج » ، وهى وصمة تشير إلى « المنشقين » فى العصور الأولى للإسلام : أصحاب التوجه الإرهابى دينيا وسياسيا .

الأصوليـــة الشيعيـــة

تزامنت الاضطرابات الشيعية فى المنطقة الشرقية من المملكة مع استيلاء الإخوان على المسجد الحرام . وقد حاولت الصحافة المعارضة للسعودية – فى دعاياتها – أن تربط بين الحادثين[١٩] . وإذا لم يكن ثمة ما يشهد بالتنسيق بين الحادثين ، فإنهما يرمزان إلى سعة المعارضة للحكم الملكى . والإلهام الذى حرك الأصولية الشيعية أواخر ١٩٧٩ إنما جاء مباشرة من الثورة الإيرانية ، وهى فى هذا مغايرة للإخوان السنّة ، لكن ، فى كلا الأمرين ، توجد عوامل محلية أدت إلى النضالية المعادية للنظام .

توجد فى المنطقة الشرقية تجمعات من الشيعة الاثنا عشرية تعتبر – سكانيا – امتدادا للأغلبية الشيعية فى إيران والعراق . وقد شهدت المنطقة الشرقية – منذ أن احتلها الملك عبد العزيز عام ١٩١٣ – معارضات من حين لآخر للحكم السعودى قام بها المواطنون الشيعة . فى عام ١٩٢٥ أنشئت جمعية شعبية بقيادة محمد الحَبْشى لتعبر عن المطالب المحلية ، وسرعان ما اعتبرتها الحكومة غير قانونية . وحين اكتشف النفط أصبح للمنطقة الشرقية أهمية جديدة حيث

---

(١٩) انظر : « الثورة فى جزيرة العرب ١٤٠٠ هـ . دراسة فى الصراع الشعبى قبل ثورة الجزيرة العربية » ، شعوب البحر المتوسط ، ٢١ (باريس ، أكتوبر – ديسمبر ١٩٨٢) : ٦٠ – ٧١ . (ف) .

عمل كثيرون من المواطنين الشيعة فى صناعة النفط . وفى أثناء الحرب العالمية الثانية وبعدها نُظِّم هؤلاء العمال الشيعة عماليا وأظهروا استياء متزايدا قِبَل الحكومة والجالية الأمريكية الكبيرة . وفى عام ١٩٤٨ وصلت القلاقل الشيعية إلى حد الانفجار فى مظاهرات واسعة النطاق وفوضى فى منطقة « القطيف » بقيادة محمد ابن حسين الهراج[٢٠] . وقد تمّ بسهولة سحق المتمردين الذين كانوا يطالبون بالانفصال عن المملكة . وفى عام ١٩٤٩ اكتشفت الحكومة وجود جماعة ثورية فى القطيف تعمل تحت اسم جمعية تعليمية . حلت الجمعية ومات أحد زعمائها ، اليسارى/عبد الرءوف الخنيزى ، فى السجن[٢١] . هذه الحركة ، التى امتدت إلى جُبَيل ، تم سحقها أخيرا عام ١٩٥٠ . فى الوقت نفسه كانت هناك مظاهرات عمالية كبيرة خلال ١٩٤٤ و١٩٤٩ و١٩٥٣ احتجاجا على ظروف العمل ؛ كما كان هناك مقاطعات، خلال حربَىْ ١٩٥٦، ١٩٦٧ بين العرب وإسرائيل، لقطع امدادات النفط عن الغرب . وفى عام ١٩٧٠ أرسل الحرس الوطنى إلى القطيف لمحاصرة المدينة لاحتواء الاضطرابات . وفى عام ١٩٧٨ حدث انفجار آخر أدّى إلى اعتقالات وخسائر واسعة النطاق[٢٢] .

وقد تزامنت الاضطرابات الواسعة فى القطيف وسيهات أواخر ١٩٧٩ مع أيام الحداد الدينى الشيعى (عاشوراء) ، واحتجاز الرهائن الأمريكيين فى طهران والاستيلاء على المسجد الحرام فى مكة . ووقوع هذه الأحداث متزامنة فى أعقاب الثورة الإسلامية بدا وكأنه نذير شؤم للسعوديين . والواقع أن دعوة آية الله الخمينى إلى شيعة المنطقة الشرقية (٢٥٠,٠٠٠) تضمنت دعوة إلى الثورة . وفى ١٩ نوفمبر عاد الحرس الوطنى ليسحق المقاومة الشيعية . حيث استمرت الاضطرابات إلى جزء كبير من ديسمبر ١٩٧٩ .

---

(٢٠) « وثائق العربية السعودية » ، « الإسلام فى فورة » ، شعوب البحر المتوسط ، ٢١ (باريس ، أكتوبر – ديسمبر ١٩٨٢) : ٦٣ . (ف .) .

(٢١) السابق . وانظر أيضا : صوت الطليعة (مارس ١٩٧٤) : ٦٦ – ٧٠ .

(٢٢) فِرد هاليداى ، « الرمال المتحركة تحت بيت سعود » ، مجلة « التقدمى » (مارس ١٩٨٠) : ٣٩ . (إ.) .

السياسة السعودية تجاه المجموعات المشاكســة

انتهجت المملكة فى السنوات الأخيرة بشكل متزايد سياسة الإصلاح والاسترضاء تجاه معارضيها الداخليين والخارجيين . ويمكن أن نميز نوعين من الجماعات المعارضة .

تتكون الأولى من التنظيمات اليسارية والقومية ذات الاتجاه العلمانى :

١ – اتحاد شعب الجزيرة العربية – ناصرى .

٢ – الجبهة القومية لتحرير الجزيرة العربية – شيوعية .

٣ – حزب البعث – اشتراكى عربى .

٤ – الاتحاد الديمقراطى الشعبى – ماركسى مؤيّد للفلسطينيين .

٥ – الجبهة الشعبية الديمقراطية لتحرير الجزيرة – اشتراكية متطرفة .

٦ – جبهة التحرير العربية – قومية عربية .

٧ – حزب العمل الاشتراكى العربى – قومى اشتراكى .

أما النوع الثانى فيتكوّن من منظمات إسلامية تضم :

١ – منظمة الثورة الإسلامية بالجزيرة العربية – شيعية .

٢ – حزب تحرير الجزيرة – شيعى .

٣ – جمعية الدعوة – سنيّة .

٤ – الإخوان – سنيّة .

أصبحت المجموعات اليسارية والقومية العلمانية – رغم كثرتها – عديمة التأثير تقريبا فى العقد الأخير . لقد نجحت – إلى حد كبير – سياسة المكافآت المالية التى توسعت المملكة فى استخدامها مع مناوئيها المبعدين (expatriate) .

لكن المشكلة الأكثر تعقيدا إنما هى كسب المعارضة الإسلامية المتنامية . بالنسبة لموضوع الشيعة ، يبدو الفتور على السياسة السعودية . ويعتمد حجم المعارضة الشيعية للنظام ، داخليا وخارجيا ، على إقرار السياسات الإصلاحية وعلى المحصلة النهائية للمواجهة الإيرانية - السعودية . إن تجاوزات نظام الخمينى فى الداخل ، وعجزه عن إحراز نصر حاسم على العراق ، قد قلّلت من تأثير الثورة الإيرانية على شيعة السعودية . ومع ذلك فإن الإصلاحات الأخيرة التى أقرّت فى المنطقة الشرقية قد لا تكون كافية لترطيب المعارضة الشيعية بدرجة مهمة ؛ إذ يبدو أن الشيعية والأصولية لا تقبلان المساومة على الإطلاق . كان ثمة خوفٌ - من جانب الشيعة - أن يذوبوا فى الأغلبية السنيّة ، وامتناعٌ عن الاستفادة من القروض الحكومية والمعونات وبرامج التعليم .

وعلى النقيض من ذلك تماما ، تقوم الحكومة بمحاولات دائبة لاسترضاء معارضيها السنّة فى الداخل وفى الخارج . ومن المستحيل عمليا أن نحكم على نتائج هذه السياسة . فالجماعات الإسلامية السنية ، داخل المملكة وخارجها ، ذات ارتباطات قوية بالجماعات الأصولية فى العالم العربى ، خاصة « الإخوان المسلمين » فى مصر وفروعها فى الكويت والمغرب والخليج . والواقع أن الملك فهد يواجه ضغوطا قوية من الجماعات الإسلامية السنيّة . وقد انتشرت على نطاق واسع ، منذ الاستيلاء على الحرم ، مظاهر الانبعاث الإسلامى ، خاصة بين طلاب الجامعات والكليات . وقد نظم هؤلاء الأصوليون أنفسهم فى جماعة أسموها « جماعة الدعوة » التى لم يبد عليها حتى الآن توجهات ثورية على الرغم من حماسها الالتزامى . ومن السهل نسبيا التعرف على هؤلاء الأفراد والجماعات من خلال مظهرهم :

١ - لحى كاملة مع شارب نحيل أو بدون شارب .

٢ - تقصير شديد لشعر الرأس - ٣ ملليمتر .

٣ - ثوب أبيض قصير فوق السراويل ، يغطى من السرة إلى الركبة . لا يغطى الثوب القدمين ، لأن الثوب الطويل يشير إلى البذخ أو الكِبْر .

٤ - غطاء للرأس (طاقية) وغترة بدلاً من العقال العربى المعتاد الذى يعتبر بدعة .

٥ – ساعة يد مع سلسلتها ، وليس ثمة مِسْبحة .

وتبدو بوضوح مظاهر الزى والسلوك الملتزمين فى الكليات العلمية فى « جامعة المعادن والبترول » وكلية الطب بجامعة الملك فيصل وجامعة الملك سعود فى الرياض . ولا تقتصر الأصولية فى الجامعة على المظهر الخارجى . فالموجة الجديدة من التفكير الإسلامى يمكن أن نلخصها فيما يلى : « لا يمكن أن نقوى أنفسنا فى ظل هذه الأنظمة الضعيفة بمجرد قراءة القرآن والتاريخ ، وإنما بدراسة العلم ، كى نستخدم التقنية الغربية ضد العرب »[٢٣] .

وهذا يفسر الاهتمام الجديد بين الشباب بالتمكن من العلوم والتقنية . ويصاحب هذا أن الطلاب الأصوليين قد أظهروا معارضة متزايدة للدراسة فى الجامعات الأمريكية والأوربية لأنهم يعتقدون أن هذه السياسة إنما تشجعها رغبةُ الحكومة فى إضعاف روحهم الإسلامية . كما تتفشى بعنف حركة الإحياء الإسلامى بين الطلاب السعوديين فى الولايات المتحدة الذين يواجهون منافسة قوية على التفوق .

إن السمة الملفتة للنظر فى دعوة جهيمان هى الرفض التام لحكم الأسرة السعودية وللمذهبية الوهّابية ومتعهدى تغذيتها من الموظفين . لقد تحولت ذرية « آل الشيخ » – بعد « ابن عبد الوهّاب » بقرنين – إلى أجهزة اعتذار رسمية لصالح الحكم الملكى ، وهو ما يعارضه الإخوان والأصوليين الآخرون بشدة . وفى ضوء هذا التحدى المتطرف من الإخوان ، اضطرت الحكومة الملكية إلى أن تبرهن على أنها أكثر أصولية من منتقصيها . وهكذا أصبح تطلب الحكومة للأصولية ، بالإضافة إلى سياستها القائمة على التقييد ، مصدر قيود اجتماعية مضاعفة تقع على عاتق المواطنين العاديين . فمن الناحية الإيجابية وضعت المملكة سياسة إصلاحية استهدفت استرضاء المعارضة الداخلية . فبعد شهر من حادث الحرم وعد الأمير فهد بإصدار « قانون أساسى » يتضمن « مجلس الشورى »

---

(٢٣) كان هذا هو التوجه فى مقابلات أجريت مع نحو عشرة من طلاب الجامعة السعوديين فى مايو ١٩٨٣ .

وأساليب الحكم . لكن اللجنة الدستورية التى شكلت فى مارس ١٩٨٠ برئاسة الأمير نايف لم تقدم حتى الآن هذه الوثيقة الموعود بها[٢٤] . وفى نفس الوقت ضاعفت المملكة من جهودها لكسب معارضيها فى الداخل وفى الخارج عن طريق الوعود السخية بالوظائف والمكافآت المالية[٢٥] . لكن هذه السياسات لن يكون لها سوى تأثير محدود ، إذ أنها لم توفّق فى التعامل مع الأسباب الأساسية للنفور والقلاقل . وإذا لم يتبَنّ الحكم الملكى برنامجا شاملا للإصلاح ، فإن المتوقع أن محاولاته لتحقيق استقرار داخلى محكوم عليها بالفشل .

إن نمو التوجه الإسلامى بين جماهير المواطنين قد ضاعف بشكل هائل من أعباء الملك فهد . فمشاكله تتضاعف مع انخفاض دخل النفط ، ومع ما يتبع ذلك من تقليل محتمل لمكانة السعودية ونفوذها . لقد ارتدى الملك فهد الطيلسان بعد موت الملك خالد فى ظروف نحس خلقتها حرب لبنان ، مما جعله يواجه انتقادا بسبب ما يلاحظ من توجهه الموالى للغرب . حرص الملك على ألا يبرز كثيرا فى السياسة الخارجية ، وفى نفس الوقت يحاول الحفاظ على سمعته كمسلم جيد عن طريق المحافظة الشديدة على القوانين الإسلامية . فى ١٥ يونيه ١٩٨٣ ، وفى حركة مفاجئة ، دعا الملك العلماء المسلمين إلى عقد مؤتمر عالمى لتحديث الشريعة الإسلامية عن طريق « الاجتهاد »[٢٦] . ومن السابق لأوانه معرفة حقيقة استجابة الجمهور السعودى لمبادرة الملك . على أى حال ، أظهرت الحكومة السعودية ، رغم مشاكلها ، مرونة غير عادية فى التكيف مع الظروف طلبا للاستقرار الداخلى .

---

(٢٤) بسكاتورى ، « دور الإسلام » ، ص ١٢٧ . (إ.) .
(٢٥) وثائق ، ص ١٦٨ - ١٦٩ . (ف.) .
(٢٦) الواشنطن بوست (١٩٨٣/٦/١٦) . (إ.) .

١٠ – الأصولية الإسلامية فى الخليج

تحيط بالأصولية الإسلامية فى دول الخليج العربى بيئة اجتماعية وسياسية فريدة . والسمات التالية تحدّد هذه البيئة :

١ – حكم سلالى فى أيدى عائلات سُنّيّة ، باستثناء عُمان ، تحكم شعوبا تضم تجمعات شيعية ذات وزن .

٢ – سيطرة سياسية واقتصادية يمارسها أهل البلد العرب على السكان الوافدين .

٣ – تغلغل غربى ملموس فى اقتصاد المنطقة وثقافتها ضمن عملية التحديث السريعة .

٤ – ثراء وفير وسط تشقق طبقى .

٥ – منافسات وضغوط عظيمة القوة من الدول القوية المجاورة – إيران والعراق والسعودية وباكستان وسوريا والأردن .

هذه العوامل السابقة ، والخاصة بالخليج ، قد أنتجت أصولية غير نضالية نسبيا إذا قورنت بالطبيعة الثورية للظواهر الإسلامية فى إيران والسعودية . وثمة وجوه شبه واضحة فى الروح الإسلامية فى دول الخليج . كل الأسر الخمس تحكم على أساس من الشرعية الإسلامية والموافقة القبلية . ومع ذلك ، فلم تستطع أى منها ، أو ترغب فى فرض القيود الإسلامية التامة على مجتمعاتها المفتوحة نسبياً والمتعددة اللغات. وعلى الرغم من هذا، فقد ساهم الغنى الفاحش، والتبذير والتهتك، فى ظهور الأصولية بشكليها السنّى والشيعى. توجد الأصولية السنية بين عرب الطبقة الوسطى والوسطى – العليا وأبناء القبائل الكارهين لحكم العائلات وثرائها . وهناك انبعاث أقوى يمكن إدراكه بين الوافدين من المسلمين السنة عربا

وغير عرب – كالفلسطينيين والمصريين والباكستانيين واليمنيين والسوريين والعراقيين وغيرهم ، ومعظمهم يشغل مواقع فى الطبقة الوسطى والوسطى – الدنيا . وبالمثل ، نجد الأصولية الشيعية بين الطبقة الوسطى والوسطى – الدنيا ، وتلاحظ بين العرب والفرس المعرّبين والمواطنين الإيرانيين العاملين فى دول الخليج .

تعرضت دول الخليج – رغم ثرائها – لتوتّر ملحوظ ناتج عن كثرة الضغوط الداخلية والخارجية .

إن التفاوت الكبير فى الثراء وعدم التوازن السكانى والتحديث الارتجالى ، كلها قد خلقت فى المنطقة ظروفا قوية تساعد على عدم الاستقرار . وثمة تهديد مماثل مصدره ضغوط إيران الثورية وحرب العراق وإيران والصراع العربى الإسرائيلى والتنافس المتزايد بين القوى العظمى فى الخليج . فى هذه البيئة الحبلى بالأزمات والتعقيدات ، ظهرت الأصولية الإسلامية كقوة أصيلة ثابتة ومنتشرة . وإنها – من حيث الجوهر – أصولية جماهيرية تشكل تحديًا للإسلام الرسمى . هذا الإسلام الجماهيرى فى الخليج يعبر عن نفسه – كما فى الدول العربية الأخرى – عن طريق عدة أنواع من الجمعيات الأصولية التى تمثل التصوف والتشيع وألوانا من الإصلاح ، والالتزام المتشدد[1] . اتّخذ رد فعل حكام الخليج صورة إصلاحات اجتماعية واقتصادية مصحوبة بتقوية المؤسسة الإسلامية .

الكويت : الإسلام فى دولة تحرّرية

الكويت هى أغنى دول الخليج وأكثرها تحديثا وتحرّرا . فى مارس ١٩٨١ ، انتخب ٥٠,٠٠٠ من المواطنين الكويتيين الذكور مجلسا نيابيا استشاريا ليعمل تحت حكم أسرة « آل الصباح » التى مضى على وجودها فى السلطة أكثر من قرنين . وفى الواقع ، تنحصر عملية صناعية القرار فى الأسرة الحاكمة وما يربو على عشرين أسرة من أثرياء التجار . لكن نخبة صناعة القرار هذه لا تشكل

(١) جيمس ا . هِل ، « الإسلام والسياسة والشيعية فى الخليج » ، مجلة « نظرات فى الشرق الأوسط » ، ٣ : ٣ (يناير/فبراير ١٩٨٤) : ٧ . (إ) .

مجموعة مغلقة من حيث أنها تظل حساسة للرأى العام الذى يُعبّر عنه المجلس النيابى والصحافة .

على الرغم من التحديث السريع للمجتمع ، فإن الإسلام لا يزال القاعدة الأساسية فى شخصية الفرد والمجتمع . خبرت الكويت ، منذ انهيار الوحدة العربية ، انبعاثا هاما للإسلام خاصة بين الطلاب . وتشير كل الدلائل إلى أن الحكومة قد شجعت على نموّ نوع من الوعى الإسلامى غير السياسى . لقد كثر استخدام الموضوعات الإسلامية فى خطب رجال السلطة والنخبة من السياسيين والاقتصاديين والفنيين ورجال الفكر(٢) . فهناك أولئك الذين يستخدمون المصطلحات الإسلامية ، كما هى الحال فى كل العالم العربى ، لأنها أصبحت تقليدا ومفيدة فى استرضاء الجماهير الإسلامية .

ولكن الدور الإسلامى للكويت قد تعدّى حدوده . فالكويت ، بوصفها دولة متحررة ، تستضيف السياسيين اللاجئين من البلاد العربية ، وتسمح لهم بقدر كبير من حرية الكتابة والنشر . ويتراوح هؤلاء اللاجئون ما بين اليساريين العرب إلى التحرريين (الليبراليين) والأصوليين الذين يصدرون عدة صحف عالية الجودة . من بين هذه مطبوعات إسلامية قوية التأثير تحلل القضايا الخطيرة وتشتغل بالدعوة(٣) . فى مقدمتها مجلة « المجتمع » الأصولية ، لسان حال « جمعية الإصلاح الاجتماعى » . وتسير هذه الجمعية الهامة ، فى مذهبيتها وأنشطتها ، على منهج « الإخوان المسلمين » المصرية ، ولَها ارتباطات قوية بها . وتعتبر الجمعية — بالقياس إلى حجم الكويت — كبيرة الحجم . وإذا كانت الجمعية لا تظهر نشاطا سياسيا زائدا فى المحيط الكويتى ، فإنها تتبع خطا هجوميا تجاه الأنظمة العربية العلمانية ، خاصة الحكومتين المصرية والسورية . ومثال ذلك ما ورد على صفحات المجلة من تهديد للرئيس مبارك عقب إعدام الملازم أول خالد الإسلامبولى(٤) . كذلك فإن المجلة تتناول بالنقد الحكومات العربية الأخرى التى

---

(٢) توفيق ا . فرح ، « السياسة والدين فى الكويت » فى « الانبعاث الإسلامى فى العالم العربى » تحرير علىّ الدين هلال دسوق (١٩٨٢) ، ص ١٧١ — ١٧٦ . (إ .) .

(٣) انظر : « المسلم المعاصر » و« الوعى الإسلامى » .

(٤) المجتمع (مايو ١٩ ، ١٩٨٢) : ٤٤ .

تتّبع سياسة الاضطهاد تجاه الجماعات الإسلامية ، مثل : ليبيا وتونس والجزائر والمغرب . ولكن المجلة تكفّ عن انتقاد العراق والأردن والسعودية ودول الخليج ، باستثناء عُمان التى تعتبرها عميلا لأمريكا . ويتكوّن أعضاء الجمعية من أبناء الطبقة العليا والوسطى العليا من الموظفين والمفكرين والمهنيين والطلاب الذين يجنّدون من بين الكويتيين وغير الكويتيين من المقيمين . ويعكس تكوين قيادتها طابعها الذين يتجاوز الحدود القومية ؛ ففيها مغاربة ومصريون وفلسطينيون وسوريون وسودانيون وأردنيون ، وكل منهم يمنح ملاذا آمنا نسبيا لنشاطاته الإسلامية ضمن حدود مفروضة . وليس ثمة شك فى أن الجمعية تحظى بتعاطف عدد من الشخصيات البارزة فى النظام وفى الأسرة الحاكمة . ولكن أنشطتها تحت مراقبة السلطة حتى لا تعرِّض للخطر ما للكويت فى سياسته الخارجية من توازن مصبوط بدقة . فيحدث أن تختار الحكومة مصادرة أعداد معينة من « المجتمع » اعتبرت أن فيها إساءة إلى علاقات الكويت بدول عربية معينة . وتعمل الجمعية بنشاط – فى داخل الكويت – على تعزيز الثقافة والتعليم الإسلاميين من خلال المحاضرات والإشراف على فصول القرآن التى تعقد فى عشرات المواقع[٥] . كما ترأس الجمعية شبكة من الفروع على امتداد دول الخليج .

أما الأصولية الشيعيّة ، خلافا لنظيرتها السنيّة ، فإنها حركة الاحتجاج من الأقلية الإثنا عشرية فى الكويت ، وهى كبيرة الحجم (٢٤٪) لكنها أقل فى الامتيازات . ومع أن أعضاءها فيهم الكويتيون والفرس ، فإن الأخيرين هم الأكثر استعدادا للمشاركة فى المظاهرات ولإظهار الحماس للدعاية الإيرانية . « دار التوحيد » هى أهم تعبير تنظيمى وفكرى عن شيعة الكويت . وقد كانت هذه المجموعة نشطة فى النشر والدعاية ، وهو أمر يرضى عنه النظام الإسلامى الإيرانى . وبالنظر إلى مساعدات الكويت المالية للعراق ، اتخذت إيران موقف التهديد المتزايد . ولعل تفجير الشاحنات فى السفارتين الأمريكية والفرنسية وفى أهداف أخرى فى ١٩٨٣/١٢/١٢ بمثابة مظاهر للسخط الإيرانى تمّ تنفيذها بمساعدة نضاليّى الشيعة المقيمين فى الكويت . لقد نفت إيران مسؤوليتها عن الهجمات ،

---

(٥) المجتمع (١٩٨٢/٨/٨) : ١٢ .

على الرغم من القبض على أعضاء من حزب الدعوة[٦] .

بدأ المجتمع الكويتى ، منذ تفجيرات ديسمبر ١٩٨٣ يعيش فى قيود واضحة على الحياة السياسية . فاتخذت إجراءات جديدة للحفاظ على الأمن الداخلى ضد احتمالات الإرهاب . وإلى جانب التهديدات المتوقعة من الشيعة ومن إيران ، فقد أظهرت الحكومة اهتماما متزايدا لنموّ النشاط الإسلامى السنّى ونمو الاستقطاب حوله وحول العناصر القومية . وعلى كل الاحتمالات ، فإن النظام سوف يبذل جهده لدعم الجماعات القومية العلمانية من أجل التوازن مع الحركيين الإسلاميين .

البحرين : الأغلبية الشيعية فى ثـــورة

كانت البحرين منطقة تركيز للانبعاث الشيعى فى الخليج قبل الثورة الإيرانية وبعدها ، وذلك كنتيجة مباشرة للوضع السكانى والاجتماعى والاقتصادى للشيعة فى الجزيرة . يعتبر الشيعة أغلبية بالنسبة للسنّة المسيطرين سياسيا ، كلا الأسرة الحاكمة ، أسرة الشيخ عيسى بن خليفة ، ومعظم النخبة السياسية ينتمون إلى الطائفة السنّيّة . وتزداد غربة الطائفة الشيعية بسبب أن بعض أفرادها من أصل فارسى . ومن هنا ، كان هناك دائما شعور متحيّز لإيران بين شيعة البحرين . كما ساعدت مطالبات إيران المستمرة بضم الجزيرة على تعميق الفجوة بين السنّة والشيعة . ومن هذه الأرضية انطلقت الأصولية الشيعية كحركة احتجاج قوية فى أعقاب الثورة الإيرانية .

حاول نظام الخمينى – خلافا لجهود الشاه فى ضم البحرين – أن يثوّر الأغلبية الشيعية للقضاء على أسرة آل خليفة . كانت الأداة الرئيسية للنضالية الشيعية هى « الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين » (انظر : ملحق – ١) . أحد قادتها هو حجة الإسلام هادى المدرّسى الذى أُبْعِد بسبب ادعائه أنه وكيل الخمينى فى البحرين . وكانت لرجل الدين الإيرانى هذا علاقة بمنظمة العمل الإسلامى

---

(٦) المستقبل (١٩٨٣/١٢/١٧) : ١٦ : ١٨ .

المعارضة للبعث العراقى . وقد اشتغل « المدرّسى » بهمّة – منذ إبعاده من البحرين – فى بثّ التطرف بين الشيعة من خلال إذاعاته المهيّجة من إيران . وقد اتهمت حكومة البحرين « المدرّسى » بأنه كان منظّم محاولة الانقلاب الفاشلة فى ديسمبر ١٩٨١[٧] .

فى ١٩٨١/١٢/١٦ أعلنت البحرين والسعودية عن القبض على خمسة وستين متآمرا شيعيا قيل إن « المدرّسى » درّبهم فى إيران . وقد أثارت المؤامرة قلقا شديدا فى السعودية والبحرين انتهى إلى عقد معاهدة دفاع مشترك فى ١٩٨١/١٢/٢٠ . ويشير إلى عمق خوف السعودية الاتهام الذى وجهه الأمير نايف وزير الداخلية بقوله : « لقد أصبح الإيرانيون إرهابيّى الخليج »[٨]. وقد عرض الأمير مساعدة السعودية أمنيا على كل دول الخليج ضد « نوايا إيران العدوانية »[٩] .

وممّا له مغزى أنه لم يعدم أى واحد من المقبوض عليهم ، وإن كان زعماء الفتنة الثلاثة قد حكم عليهم بالسجن مدى الحياة . وقد عكس تساهل الحكومة النسبى التزامها بسياسة التلطف مع الجالية الشيعية . فقد حاولت السلطات ، فى السنوات الأخيرة ، إعطاء الشيعة دورا أكبر فى الحكومة والتجارة . أما الحماس الإسلامى عند السنّة فتعوزه النضالية . لقد عملت فئة وكلاء المصارف والتجارات ضد ظهور حركة إسلامية سنيّة نشطة .

قطر وعُمان والإمارات العربية المتحدة

لم تقم الحركات الإسلامية النضالية بدور كبير فى سياسة جنوب الخليج . ولا يفهم من هذا أن الإسلام غير مهم لسياسة المنطقة وللمجتمع . لكن لم يتخذ الإسلام وصفا نضاليا عاما ، ربما بسبب زيادة نسبة الوافدين وما تفرضه أوضاع فئات المتعهّدين .

---

(٧) ملف الحقائق (١٩٨٢) ، ص ٥٨ . (إ.) .

(٨) السابق نفسه .

(٩) السابق ، ص ٥٨ ، ٣٩٨ ؛ الدستور (١٩٨٢/١/١١) : ٢٦ – ٢٧ .

يحكم قطر عائلة آل ثانى التى تعتنق رسميا « الوهّابية » . لكن وهّابية قطر تنقصها صرامة نظيرتها فى السعودية . لقد رقّقتها « ثقافة نفطية » ثرية ونزوع السكان إلى التجارة . لكن ظهرت – فى السنوات الأخيرة – بين القَطَرِيّينَ ، القبليّين والمتعلّمين ، اتجاه أصولى مضادّ للإسلام الرسمى . وقد قوّى من هذه الاتجاهات وجود المبعدين من أعضاء « الإخوان المسلمين » المصرية الذين يشغلون وظائف تعليمية واستشارية مهمة ، لكن ليس ثمّة ما يشير إلى أن الأصولية تشكل معارضة منظمة ضد الأسرة الحاكمة . أما حماس الأقلية الشيعية ، التى تشكل ١٦٪ من مجموع السكان ، فهو أوضح من ذلك . معظم الشيعة فى قطر من أصل فارسى ، وهذا جعلهم أكثر استعدادا للتأثر بالدعاية الإسلامية الإيرانية . لكن دلائل النضالية الشيعية فى قطر – خلافا للبحرين – كانت ضئيلة .

تقف عُمان – بحكم أنها موطن الإسلام الإباضى (!) – وحدها فى العالم الإسلامى ، انحدرت الإباضية من الخوارج الذين قتلوا الخليفة الرابع « عليا » وعارضوا نسل قريش – قبيلة النبى (ﷺ) – فى قيادة المجتمع المسلم . بدلا من ذلك ، أكد الخوارج التقليد القبلى الأصلى فى اختيار الخليفة على يد أهل الحل والعقد من المسلمين ، مع توقف ذلك على بيعة المسلمين الصريحة[١٠] . حكمت الإباضيّين أسرةُ « آل بوسعيد » منذ منتصف القرن الثامن عشر . وفى منتصف القرن التاسع عشر وقعت عمان تحت نفوذ استعمارى بريطانى متزايد ، استمرّ – فى شكل مخفّف – حتى اليوم . فى عهد « سعيد بن تيمور » (١٩٣٢ – ١٩٧٠) ، عُزلت عمان عن العالم الخارجى حيث كان السلطان ، الملىء بالرهبة من الأجانب ، يحكم من خلال عملاء بريطانيين وهنود وبلّوش ، ومرتزقة على حساب إقصاء العرب الإباضيين[١١] . وقد أدت قسوة حكم السلطان إلى العديد من الانتفاضات ، كان أخطرها ثورة ظُفار فى منتصف الستينات . وقد استبدل البريطانيون بالسلطان سعيد ابنَهُ قابوس ، الذى تقدّم ليسحق الثورة بقوات إيرانية وأردنية .

---

(١٠) فيليب حتى ، « تاريخ العرب » (لندن ، ماكميلان ، ١٩٨٠) ، ص ٢٤٦ – ٢٤٧ . (إ).

(١١) نبيل م . كيلانى ، « السياسة والدين فى عمان : نظرة تاريخية » ، المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط ، ١٠ : ٤ (نوفمبر ١٩٧٩) : ٥٧٤ . (إ) .

يشكل الحاكمون الإباضيون أغلبية فى عُمان . وتتركز الأقلية السنية فى منطقة « ظفار » الفقيرة جدا ، وفى القبائل الوهّابية فى الداخل . ويبدو أن سياسة السلطان الإصلاحية قد خفّفت من عداوة الظفاريين ، على الرغم من أن أى مبادرة من اليمن الجنوبى بدعم سوفيتّى يمكن أن تحرك ثورة سنية أخرى . لا تمثل الأقلية الشيعية الصغيرة أى تحدّ . لكن السلطان يواجه معارضة من طائفته الإباضية المتمركزة غالبها فى قبائل منطقة « الجبل الأخضر » الجبليّة . تعود هذه المعارضة إلى ثورة ١٩٥٠ بقيادة الإمام غالب الذى كان زعيم قبائل الجبل الأخضر ، ومقيما فى المركز التقليدى للطائفة الإباضية فى « نزوى » . ويقيم الإمام « غالب » فى السعودية منذ هزيمته .

وإذا قدر لهذه العناصر المعارضة أن تتقارب مع العناصر الخارجية الساخطة من سنّة وشيعة وماركسيين ، فإنها يمكن أن تشكّل تهديدا لقابوس . وقد أصبح السلطان محطّ انتقاد حادّ من القوميين العرب ومن الأصوليين ، وذلك بسبب استبداده وضعف تأييده للقضية الفلسطينية واقترابه من بريطانيا ونمو الارتباط بينه وبين الولايات المتحدة . عزلة عُمان هذه عن المحيط العربى دفعت السلطان إلى السعى نحو تقارب مستمر بينه وبين جيرانه فى « مجلس التعاون الخليجى » المنشأ حديثا .

« الإمارات العربية المتحدة » تركيبة مكونة من سبع مشيخات التقت فى اتحاد فيدرالى عام ١٩٧١ . جاء تجميع الإمارات الكبيرة والصغيرة تحت رعايةٍ بريطانيةٍ بمثابة محاولة لحل الصراعات العائلية والقبلية والاقتصادية التى ظلت قرونا عصيّة على التوحّد . نجحت تجربة الاتحاد نجاحا مَشوبا نتيجة لكراهية مختلف الحكام للتضحية بامتيازاتهم من أجل الصالح العام . ويضاعف من منافسات العائلات هذه عوامل سوء توزيع الثروة والمنازعات القبلية والحدودية ثم ضغوط القوى الخارجية ، خاصة إيران والعراق والسعودية وعمان[١٢] . بل إن ثمة عداوة مستمرة بين أكبر عضوين فى هذا الاتحاد وهما « أبو ظبى » و« دبىّ » اللتين تتّبعان

---

(١٢) انظر تقارير MERIP (يناير ١٩٨٠) : ١٩ – ٢٢ . (إ.) .

غالبا سياسة خارجية قائمة على الصراع . تشكّل التركيبة السكانية لـ «الإمارات»، في ضوء العوامل السياسية المشار إليها ، موضوعا هاما من وجهة النظر الأصولية . تأثرت الإمارات السبع بهجرة جاليات وافدة ذات حجم مؤثر : عرب وغربيين وهنود وباكستانيين وإيرانيين وسواهم من شعوب جنوب آسيا . إن جذب الثروة النفطية ، وكذلك الاضطرار إلى التنمية الاقتصادية ، قد خلقا خللا كبيرا في البناء السكاني ، وهو الأمر الذي ساهم في ظهور المعارضة الإسلامية[13] . الأسر السبع الحاكمة في الإمارات كلها سنيّة وكذلك معظم السكان الأصليين . ونظرا إلى وضع الأقلية من السكان العرب الأصليين في الاتحاد ، واحتكارهم للقوة ومصادر الثروة ، فقد نما قدر من التوتر الملحوظ بينهم وبين الأغلبية الوافدة . لكن تنوع هذه الجماعات الوافدة واحتياجها إلى العمل جعل السيطرة عليها ممكنة . في هذا السياق ، يمكن تمييز ثلاثة مصادر للأصولية ، لكن لا يشكل أي منها تهديدا مباشرا للاتحاد أو للأسر الحاكمة . أبرز مواقع الأصولية هو الطائفة الشيعية الفارسية التي تمثل ٣٠٪ من السكان ، وثلثاها من مواطني « الإمارات » . يتركز معظم الشيعة في « دبي » حيث يحتلّ بعضهم مركزا بارزا في التجارة والمصارف والسياسة . هؤلاء الشيعة – الذين استقدمهم الشيخ « مكتوم » للعمل في مشاريعه التجارية – يبدو منهم أحيانا تعاطف مع إيران سواء في عهد الملكية أو الجمهورية الإسلامية . وتنظر السلطات الاتحادية إلى الشيعة على أنهم طابور خامس لإيران ، على الرغم من هدوئهم المعتاد . ومن الجدير بالنظر أن الشيخ « مكتوم » كان حريصا على إقامة علاقات ودية مع نظامي الشاه والخميني تهدئة للشيعة في الداخل وكلَون من التوازن تجاه الإمارات الأخرى التي تتزعمها « أبو ظبي » . وهناك مصدر آخر للأصولية يتمثل في طائفة المبعدين الباكستانيين والهنود ، سنّةً وشيعة ، لكنهم لا يشكلون تهديدا سياسيا رئيسيا . أما الأهم من ذلك إلى حد ما فهو الانبعاث الحادث بين المواطنين من الطلاب وأبناء القبائل في الإمارات الأصغر والأفقر مثل « عجمان » و« رأس الخيمة » . هذه المجموعة يمكن أن تثير شيئا من المعارضة للحكام ، بالتحالف مع الأصوليين العرب من

---

(١٣) نسبة المواطنين العرب في الإمارات ٢٢٪ . انظر تقارير MERIP (يناير ١٩٨٠): ٢١ (ا.).

الوافدين . لكن العائد المادى للعمل ضمن النظام يرجَح عادة اللجوء إلى الحركية الإسلامية . وتحرص النخبة الحاكمة فى « الإمارات » ، من باب استرضاء تلك العناصر ، على التمسك بالممارسات الإسلامية ، وإن تكن مع قدر كبير من المرونة والإشباع .

كان للثورة الإيرانية تأثيرات مهمة ومتباينة على « الإمارات » . فبينما كان الشيوخ الحاكمون قلقين من التهديد العسكرى والمذهبى للثورة الإيرانية ، فإنهم قد حرصوا على إبعاد أنفسهم عن الحرب الإيرانية – العراقية . قام الشيخ زايد بعدة محاولات لإنهاء الحرب عن طريق جهود الوساطة . بل إن « الإمارات » حافظت على قدر غير يسير من العلاقات التجارية مع الجمهورية الإسلامية على الرغم من الخطر الغربى أثناء أزمة الرهائن . وفى يونيه ١٩٨٢ أعلنت « الإمارات » حيادها إزاء الحرب الإيرانية – العراقية ، وهو ما رحّب به آية الله الخمينى[١٤] .

فى الجبهة الداخلية ، شجع نجاح الثورة الإيرانية المواطنين القوميين والأصوليين من أبناء الطبقة الوسطى على الضغط من أجل اتحاد فيدرالى أكثر مركزية ، ووضع قيود للحد من الهجرة الأجنبية ، ومن أجل مشاركة سياسية حقيقية ، وتوزيعا أعدل للثروة[١٥] . لكن التنافس المستمر بين الشيوخ الحاكمين قد حال دون حدوث أى محاولة جادّة لإنجاز الإصلاحات البعيدة المدى اللازمة لبناء دولة اتحادية أقوى اتحادا وقابلية للنمو .

التوقعات المنتظرة للأصولية فى الخليـــج

قد يصبح انبعاث الإسلام بين الجماهير مصدرا رئيسيا لعدم الاستقرار فى الخليج ، على الرغم من طابعه غير النضالى بوجه عام . إن مختلف مظاهر هذا الانبعاث تعكس سخطا على النظام السياسى والاقتصادى القائم من قبل مختلف

---

(١٤) إيران تايمز (يونية ١٨ ، ١٩٨٢) : ٢ .

(١٥) تقارير MERIP (يناير ١٩٨٠) : ١٩ – ٢٢ ، ٢٥ .

المجموعات الاجتماعية والاقتصادية والطائفية – العرقية . وعلى هذا ، فإن التوجه الإسلامى بين السنيّين من أبناء القبائل والطبقة الوسطى يمثّل مطالبتهم بالمشاركة السياسية وبنصيب أعدل فى الثروة التى يحوزها الحكام والطبقات العليا . كذلك ، فإن الأصولية المحلية تهيىء وسيلة للاحتجاج على سياسة الحكام فى الإكثار من استقدام الأجانب الذى ينظر إليه على أنه يمثل تهديدا لسلامة المجتمعات الخليجية . أما أصولية العمال الوافدين – فى المقابل – فهى حركة احتجاج ضد الحكام وضد رعاياهم من المواطنين السنة . وأخيرا ، فإن الانبعاث الشيعى يعكس الوضع السياسى المهضوم للأقلية الإثنا عشرية(*) .

والخلاصة ، أن الحركة الإسلامية فى الخليج لا تمثل ظاهرة متجانسة . فهى منقسمة من الداخل ، وكل عناصرها المختلفة تتنافس على القوة والنفوذ . بعض الجماعات السنيّة المتطرفة اتهمت الشيعة فى عقائدهم وشكّكت فى ولاءاتهم . وقد ردّ الشيعة بالتأكيد على ولائهم للسلطات وهم فى نفس الوقت مستمرون على التشبّث فى عناد بمذهبيتهم الطائفية . إن حكام الخليج كانوا على صواب إذ لم يضطهدوا الجماعات الشيعية اضطهادا واسعا . إن ذلك لو حدث لكان من المحتمل أن يدفع الشيعة إلى اليأس والتهور ، بل ربما إلى الثورة ، والمتوقع أن يتلقوا دعما من إيران .

(*) الحكم بأن « انبعاث الإسلام بين الجماهير قد يصبح مصدرا رئيسيا لعدم الاستقرار فى الخليج » ، يوجه – كما هو ديدن الكتابات الغربية والعلمانية – رسالة **تخويف** إلى الحكومات وإلى الفئات الكارهة للإسلام . وفى هذا النص من الغموض والتعميم ما يجعله لا يعنى شيئا محددا . إن انبعاث الإسلام الصحيح بالمنهج الصحيح هو الطريق الوحيد إلى الاستقرار فى أى مكان . وفى غياب هذا الإسلام لا يتحقق أى استقرار حقيقى . والواقع خير شاهد على ذلك . والكاتب نفسه – مناقضا لنفسه – قال ذلك : « .. التهيّج الداخلى الناتج عن سوء توزيع الثروة والظلم الاجتماعى وفساد الحكم وانعدام الأمانة » (ص ٢٢٣) وكلها ثمار مرة لغياب الإسلام ، وليس لانبعاثه بين الجماهير .



القسم الثالث

الأصولية الإسلامية

النتائج والتوقعات



١١ — عوامل التكهنات فى بيئات الأزمـــات

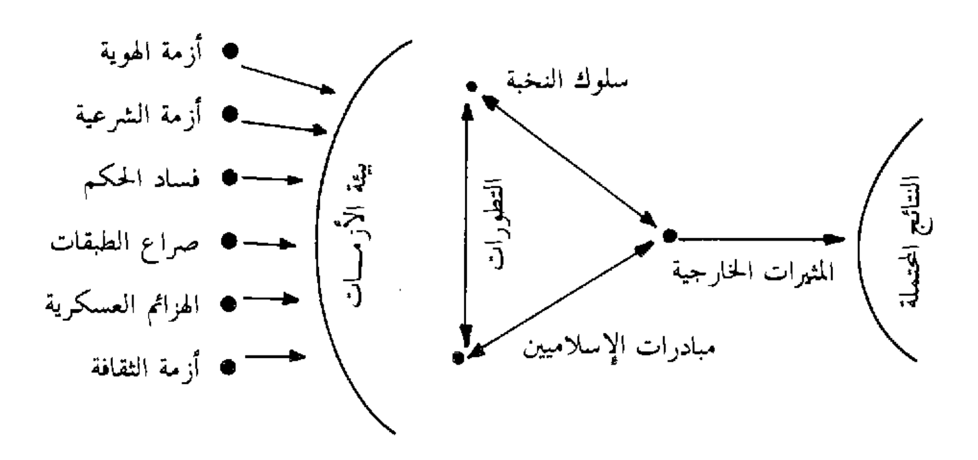
إن أى محاولة لاستشفاف النُّذُر فى البيئة العربية يمكن أن تكون نوعا من المجازفة ، بالنظر إلى وفرة المتغيرات والاحتمال القوى للمفاجآت والحوادث التى لم تكن فى الحسبان . وأنسب مقياس للتنبؤ هو مقياس الأزمات الاجتماعية العميقة والمنتشرة — التى هى فى نفس الوقت أزمة هوية وشرعية وحكم وثقافة وتطور اقتصادى ومصداقية عسكرية . كما أن التحديات الخارجية من الغرب وإسرائيل والاتحاد السوفيتى ، وهى لا تقل عن التهيّج الداخلى الناتج عن سوء توزيع الثروة والظلم الاجتماعى وفساد الحكم وانعدام الأمانة ، كلها تجمعت لتهيىء المسرح لفترة من الاضطراب السياسىّ الحادّ . فى ضوء بيئة الأزمات هذه ، تبرز الحاجة إلى تحليل الدور القوى للإسلام السياسى والجماعات الإسلامية . يلخص شكل — ٦ العلاقات السببية المتصورّة والإطار الذى تنذر به البيئة والذى يحتمل أن يتطور العالم العربى فى حدوده .

إن العناصر الست للأزمة العربية ، كما حددناها فى مطلع هذه الدراسة ، يتوقع أن تستمر فى المستقبل المنظور . الواقع ، أن المرء يمكنه أن يقرر بشىء من اليقين أن بواعث الأزمة هذه التى أطلقت ردود الفعل الأصولية يحتمل ألا تختفى بسرعة من الميدان . فى ضوء هذه الظروف المشؤومة ، ثمة ثلاثة محدّدات تعتبر بارزة فى تشكيل المواجهة القائمة بين النضالية الإسلامية والسلطة الحاكمة :

١ — سلوك النخبة ، ٢ — المثيرات الخارجية ، ٣ — مبادرات الإسلاميين

يجب أن نلاحظ أن أثر المحدّدات السابقة من حيث هى أسباب سوف يكون مشروطا بتفاعلها مع بعضها ضمن بيئة الأزمة . وبتعبير آخر ، سيتأثر سلوك النُّخَب بظروف أزمتهم هم ، وكذلك بالبيئة الخارجية والمعارضة الداخلية التى يحتمل أن يواجهوها . وعلى هذا تصبح نوعيّة القيادة السياسية أمرا مركزيا فى التعرّف على النتائج المحتملة فى استقرار النظام أو اضطرابه .

شكل - ٦ : تكهنات البيئة



سياســات النخبــة

يمكن أن نتساءل بجدية عن إمكانيات الفعالية لسياسة النخبة العربية الحاكمة تجاه الحركات والجماعات الأصولية . إن الفعالية الإجمالية لسياسة

الدول – على الرغم من وجود بعض الفروق بين الأنظمة – لا يمكن اعتبارها عالية على المدى الطويل . والحق أن هذا الدور غير المفيد للقيادة يتعدى الجماعات الأصولية ليغطى كل تصرفات النخبة . إن النخبة العربية بحاجة إلى ثلاث سياسات ذات علاقات متبادلة ، إن أرادوا اقتلاع المد الأصولى(*) وتخفيف مستوى التوتر الاجتماعى ، وهى : إصلاح شامل وتكييف اجتماعى منتظم واعتدال فى استخدام قوة الدولة ضد المناوئين(**) . ويشير تاريخ المنطقة إلى أن توقعات الإصلاح الأساسى ليست أكثر من مشجعة بدرجة متوسطة ، نظرا إلى أن هذا يتطلب من النخبة التزاما وإخلاصا بالإضافة إلى القوة والرؤية . ويتطلب احتواء النضاليين الإسلاميين أن تكون النخبة الحاكمة مثالا للاعتدال وعدم الوقوع فى الفساد ، مع اتباع سياسة تدجين اجتماعى فعالة من خلال مذهبية بديلة(***) إن مأساة العرب هى أنه ، حتى مع حسن نوايا القادة ، لا توجد مذهبية قابلة للنمو منذ انهيار « الوحدة العربية » الناصرية . وكثير من القادة العرب ينقصهم الوعى الكافى والاهتمام بالفراغ المذهبى الموجود. وبالحاجة الملحّة إلى عملية التدجين الاجتماعى السياسى . « القذافى » فى ليبيا هو فقط الذى أحرز نجاحا يسيرا فى هذه المحاولة ، وبينما يقر قادة السعودية والعراق وسوريا بالحاجة المذهبية الملحة ، فإن كلا منهم يواجه تناقضا خطيرا بين مذهبيته وسياسته وظروف بلده الاجتماعية والسكانية . أما جهود الرئيس مبارك لإعادة مذهبة النضاليين الإسلاميين فى السجون ، فيبدو أنها كانت محدودة النجاح ، نظرا لأنه ليس له وضع مذهبى ، ولفشله فى القيام بإصلاحات ذات نطاق واسع ، ولعجزه العام عن إبعاد نفسه عن تراث السادات[1] . كما أن الحكومة لا تملك الوسائل لتحسين الانهيار الاقتصادى فى

(*) صدق الله العليم الخبير : ﴿ قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفى صدورهم أكبر ، قد بيّنا لكم الآيات إن كنت تعقلون ﴾ (آل عمران : ١١٨) .

(**) ما الذى يحول بينهم وبين تحقيق ذلك الهدف العظيم والسلطات كلها فى أيديهم ، اللهم إلا فساد المنهج المتّبع !

(***) كيف يتأتى الاعتدال النموذجى والبراءة من الفساد مع احتكار « النخبة » للحكم وإعطائها لنفسها حق التشريع فى كل الشؤون وحق إلغاء القوانين والدساتير حسب هواها ؟! بل أرنى هذا النموذج الفذ فى أى دولة فى العالم ؟! إن ذلك لا يتأتى بدرجة عالية إلا فى مجتمع وحكم يدين لله ويخشى حسابه .

(١) انظر : أبو خالد ، المجتمع (١٩٨٢/٧/٢٧) .

مواجهة النمو السكانى . وقد يبدو أن خط العمل الممكن للرئيس مبارك هو أن يأخذ بتشكيلة ناصرية إسلامية لإحياء العاطفة القومية كمعادل للأصولية(*) . هذا الضرب من السياسة ربما كان البديل الوحيد لما يتوقع من التهديد الإسلامى الصاعد . وفى الوقت نفسه ، سوف يحتاج مبارك إلى نيل تنازلات كبيرة من حكومة إسرائيلية قادمة بالنسبة للكيان الفلسطينى . إن المعضلة المصرية حادّة بشكل فريد ؛ لكن ملامحها العامة يمكن أن تكتشف فى معظم الأقطار العربية . وفيما يلى تلخيص لسياسات الدول العربية الإصلاحية والمذهبية والاحتوائية تجاه الأصولية .

التقييم الملخص فى جدول – ٧ يغطّى أربعة أبعاد متداخلة لأداء الأنظمة وإمكانياتها . ويمكن تحديدها كما يلى :

١ - **الحماس للإصلاح** : درجة التزام القيادة بإجراء إصلاحات شاملة وأصيلة فى المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية .

٢ - **الامكانية المذهبية** : المدى الذى تستطيع النخبة السياسية الوصول إليه فى تطوير إطار مذهبى متّسق داخليا وقابل للنمو يمكن استخدامه فى عملية التدجين الاجتماعى من أجل تقوية شرعية النخبة ومؤسساتها .

٣ - **القدرة على الاسترضاء** : محصلة قدرات النخبة والنظام السياسى بجملته على زيادة مشاركة المواطنين وتأييدهم من خلال التدجين الاجتماعى والالتزام بالإصلاح والحوافز الاقتصادية .

٤ - **طاقة الإسلاميين** : الوضع الحالى للنضالية التنظيمية الأصولية فى كل قطر عربى ومستوى قدرتها على تهديد السلطات القائمة .

(*) ما زال المؤلف مصرا على تقديم مقترحات بخلطات مذهبية عجيبة (سمك لبن تمر هندى) مع أن ذلك جرب ، ولا يزال يجرب ، وثبت بألف شاهد من الواقع فشله ورفض الجماهير له !

جدول - ٧ : أداء الأنظمة وإمكانياتها

	الحماس للاصلاح	الامكانية المذهبية	القدرة على الاسترضاء	طاقة الإسلاميين
مصر	متوسط	منخفضة	منخفضة	متوسطة/ مرتفعة
سوريا	متوسط	متوسطة	منخفضة/متوسطة	متوسطة/ مرتفعة
العراق	متوسط	منخفضة/متوسطة	منخفضة/متوسطة	متوسطة/ مرتفعة
الأردن	متوسط	متوسطة	متوسطة	منخفضة/ متوسطة
السعودية	متوسط	متوسطة	متوسطة	متوسطة/ مرتفعة
الكويت	متوسط/مرتفع	متوسطة	متوسطة/مرتفعة	متوسطة
ليبيا	متوسط/مرتفع	مرتفعة	مرتفعة	منخفضة
الجزائر	متوسط/مرتفع	متوسطة	متوسطة	منخفضة/ متوسطة
تونس	منخفض/متوسط	منخفضة/متوسطة	منخفضة/متوسطة	متوسطة
المغرب	منخفض/متوسط	منخفضة	منخفضة/متوسطة	متوسطة
السودان	منخفض	منخفضة	منخفضة	متوسطة/ مرتفعة

ربما يبدو أن الأنظمة ذات المستوى المنخفض والمتوسط/المنخفض فى الالتزام الإصلاحى والامكانية المذهبية يتوقع منها أن تسجل مستويات متواضعة من القدرة على الاسترضاء . وفى مثل هذه الظروف ينتظر أن يكون النشاط الإسلامى مرتفعا ، وهو ما يؤدى بدوره إلى إثارة ردود فعل قاسية من قبل السلطات . وفى النقطة التى

تصبح فيها الأخيرة عاجزة عن إعداد وسائل القمع الكافية من أجل احتواء التهديد الأصولى ، فإن قلب نظام الحكم يصبح نتيجة محتملة . فإذا تداخلت المتغيرات ، كالثروة مثلا ، فقد تُغيِّر النتائج فى أقطار كالسعودية ودول الخليج . بل إن حكومة ما قد تزيد من قدراتها القمعية حين تعتمد على أقليات طائفية معبأة أو على مساعدات أجنبية على نطاق واسع . مثل هذه المخططات قد تؤمّن النظام على المدى القصير ، على الرغم من مستواه المتدنّى فى القدرات الإصلاحية والمذهبية والاسترضائية .

المثيرات الخارجيـــة

تؤثر العوامل الخارجية – إلى حد كبير – فى تشكيل تطور الأصولية الإسلامية . فمن المتوقع أن يكون لأى زيادة ملحوظة فى النضالية الإسلامية فى مصر أصداء كبيرة فى أنحاء العالم العربى . والأخطر من ذلك أن يتولّى الإسلاميون الحكم فى إحدى الدول العربية الكبرى . والواقع ، أن « عامل الخمينى » ، لو كان قائد الثورة شخصية سنية آسرة فى إحدى البلاد العربية الرئيسية ، لكان من العسير السيطرة عليه فعليا(*) . ويبدو أن الثورة الإيرانية قد فقدت بعض إغرائها بين الأصوليين السنة العرب ، فيما عدا فاعليتها المستمرة فى العراق ومنطقة الخليج . ومع ذلك ، فما زال « آية الله » ينال الإعجاب من المسلمين فى مصر والجزائر وسوريا والأردن وتونس ولبنان وليبيا . فتجربة الثورة الإيرانية يُنظَر إليها كنموذج ناجح يمكن تقليده . كذلك ، قامت علاقات وثيقة بين الإيرانيين وبعض الجماعات الأصولية العربية . ومع ذلك ، فيبدو أن التأثير الإيرانى فى المنطقة العربية سيظل محدودا طالما بقيت الحرب العراقية الإيرانية فى ورطتها ، والجبهة الداخلية فى إيران فى اضطرابها . زد على هذا ، أن إغراء الخمينى قد أصبح محدودا بسبب دعمه للنظام البعثى السورى ولعجزه عن أن يخفّف بالقدر الكافى من الصبغة الشيعية للثورة الإسلامية .

(*) قارن هذه الموازين بأحجام الضغوط الاقتصادية والتغلغل الفكرى والثقافى الأجنبى الواقعة على مختلف البلاد الإسلامية ، خاصة العربية ؛ وكذلك حجم الضربات والتضييق الموجه إلى الجماعات الإسلامية فيها ، تر تنسيقا واضحا وتخطيطا .

ثمة مثير خارجى آخر قوى هو الصراع العربى – الإسرائيلى . فقد كان عجز العرب العسكرى تجاه إسرائيل سلاحا قويا فى ترسانة دعاية الإسلاميين يهاجمون به فعلا « كل »(*) القادة العرب . وفى هذا الموضوع تشارك كل قطاعات المجتمع العربى تقريبا ما يوجهه الإسلاميون من نقد قاس . وفى هذا السياق ، كان « الارتباط » الأمريكى بإسرائيل وبالدول العربية الرئيسية مؤثرا بالضعف على ما للنخبة العربية من شرعية وموثوقية متناقصة . فيرى الإسلاميون أن العلاقات العسكرية بين الولايات المتحدة وكل من مصر والأردن والسعودية تعنى فرض الضعف العسكرى الدائم على البلاد العربية بالنسبة لإسرائيل ، فضلا عن التأثيرات الاقتصادية والثقافية البغيضة . إن التدهور المستمر لوضع العرب تجاه إسرائيل ، وكذلك فشل الولايات المتحدة فى إنجاز تسوية بين العرب وإسرائيل مقبولة للطرفين ، لعله يحمل فى طياته بذور ثورة إسلامية وقومية ضد النخبة العربية الموالية لأمريكا(٢) . وهناك مؤثرات خارجية أخرى ممكنة ، منها الحرب العربية – الإسرائيلية بوجه عام ، أو قيام ثورة بتحريض سوفيتىّ .

أشكال المبادرة الأصوليـــة

سوف يعتمد تطور الحركة الأصولية الإسلامية ، كذلك ، على نوعية قيادتها الفكرية والسياسية . وفى هذا المفترق تعانى الحركة بشكل خطير من نقص فى التوجيه التخطيطى والسياسى والمذهبى . فالحركيون البارزون فى مختلف الجماعات النضالية الإسلامية قد قتلوا ، ومن بينهم : سرِّيّة ومصطفى وجهيمان وموسى الصدر وفرج وباقر الصدر ومروان حديد وغيرهم ، والبعض ما زال فى السجن . قد تمر عدة سنوات قبل أن يظهر زعماء جدد ، على الرغم من احتمال وجود أى عدد من الطموحين ذوى الشخصيات الآسرة فى الجماعات السرية التى

(*) كتب المؤلف كلمة « كل » بشكل يشير إلى توكيده على معناها ؛ وواضح ما فى ذلك من استعداء كل الزعماء العرب على الإسلاميين .

(٢) بشأن العلاقة السببية بين الأصولية والصراع العربى – الإسرائيلى ، انظر : ر . ه . دكمجيان ، « الإحياء الإسلامى والصراع العربى – الإسرائيلى » ، دورية « النظرة الجديدة » (نوفمبر – ديسمبر ١٩٨٠) .

تتكون حديثا . أما قيادة « الإخوان المسلمين » فى مصر وسواها من البلاد العربية فهى كبيرة السن ومتعبة بعد سنوات السجن والاضطهاد . أما كوادرها فلا تزال بكرا وتتميز بخبرة سياسية لا يوجد لها نظير بين المنظمات الإسلامية . فإذا تولّى بعد عمر التلمسانى قائد حركى شاب ، فمن الممكن أن ينفح الحيوية فى هذه المنظمة الكبيرة ويحولها إلى خطر حقيقى يهدّد النظام . « الإخوان المسلمون » — فى الوقت الراهن — تبقى فى وضع غريب ، فهى ترغب فى أن تشارك فى السياسة بشكل قانونى كمجموعة معارضة ، بينما تحتفظ بوجهة نظرها الإسلامية . لكن « الإخوان » على وجه الإجمال كانت حذرة حتى لا تَنْجَرَّ ، قبل الأوان ، إلى مواجهة مع أى دولة عربية . والحق أنه يبدو أن « الإخوان » ، وفروعها الرئيسية فى البلاد العربية ، عازمة على أن تعدّ نفسها للمستقبل ، بدلا من أن تقوم بمحاولات سيئة التوقيت طلبا للسلطان فتتعرض لمخاطر القمع كما فى سوريا . لقد وجد اتجاه واضح بين الجماعات الأصولية الكبرى للعمل على أسلمة النظام السياسى عن طريق سياسات سلمية تدرُّجية ، وهو أسلوب من العمل الإسلامى يمكن أن نراه فى جهود الترابى فى السودان والتلمسانى فى مصر . ومع ذلك ، فمن المحتمل جدا أن أى عمل فيه عنف تقوم به جماعات نضالية أصغر يمكن أن يؤدى إلى عملية قمع على نطاق واسع قد تشمل الإسلاميين التدرجيّين مثل « الإخوان » ، وبذلك تجهض احتمالات الأسلمة السلمية . كذلك ، فإن النموذج المصرى والسعودى يمكن أن يتكرر ، حيث يمكن لأعمال عنف محدودة معادية للنظام ، يقوم بها شباب نضاليون ، أن تحول دون انطلاق ثورة أصولية أوسع . وتتركّز التحديات العليا ، التى تواجه « الإخوان المسلمين » والجماعات الإسلامية الأخرى ، فى ثلاث مهمات :

١ – إعداد برنامج مذهبىّ إسلامى مَرِن ورَحْب فيه أعلى درجة ممكنة من الإغراء للقطاعات الرئيسية من السكان :

إن برنامجا كهذا يمكن أن يصبح مقدمة لتنظيم « جبهة قومية » من الجماعات غير الأصولية المعارضة للحكومة . هذا المنهج فيه شبه بدور رجال الدين الإيرانيين فى التحالف الواسع الذى أطاح بالشاه . وقد بدأت « الإخوان » السّورية و« حزب الدعوة » العراقى السير بالفعل فى هذا الاتجاه . كما أن هناك

تحركات مشابهة واضحة فى مصر ، على الرغم من أن الجماعات الإسلامية الأصغر ونضاليّ « الإخوان » قد لا يميلون إلى التنازل عن شيء من نقاوتهم المذهبية . زد على هذا ، أنه من المشكوك فيه ما إذا كانت الحركات الإسلامية نفسها يمكن أن تتفق على مفهوم واحد للعقيدة ، اللهم إلا تلك التى تقع داخل النفوذ المباشر للإخوان(*) .

٢ - إنشاء روابط انتقالية قوية بين الجماعات الإسلامية داخل العالم العربى وخارجه :

ثمة أسباب كافية للاعتقاد بأن ذلك المستوى من التعاون الانتقالى الإسلامى قد تزايد كثيرا فى العقد الأخير . والعامل الرئيسى ، مرة أخرى ، هو « الإخوان المسلمون » المصرية . و« الإخوان » ، بحكم أنها أقدم منظّمة أصولية فى العالمين العربى والإسلامى ، مارست الدعوة إلى مذهبيتها طوال نصف قرن فى كل أقطار العالم العربى وخارجه . والإخوان المغتربون الذين يعيشون فى مختلف الأقطار قد أصبحوا دعاة يلتفّ حولهم المواطنون والمغتربون للعمل من أجل غايات إسلامية . هذه العملية الدعويّة ، التى بدأت بعد ضرب عبد الناصر للإخوان ، آتت ثمارا هامة . فكما يظهر فى ملحق - ١ ، تشترك كثير من الجماعات الإسلامية ، فى الخليج والأردن والسعودية وسوريا والضفة الغربية ولبنان والسودان والمغرب ، مع « الإخوان » فى الخطوط الرئيسية لمذهبيتها وفى أهدافها الاجتماعية والسياسية(**) . بعض هذه الجماعات امتدادات للإخوان ، على الرغم من أن الأخيرة ليس معروفا أن لها « قيادة عليا » فى القاهرة . لكن جماعات « الإخوان » العديدة ترتبط مع بعضها بعلاقات وثيقة تجمع فى طبيعتها بين

(*) أساسيات العقيدة ، وأساسيات الإسلام ومبادؤه العامة ، ليست محل خلاف بين مختلف الجماعات الإسلامية الحق ، وإنما الخلاف فى بعض الفرعيات وطرق الفهم ونظام الأولويات ، وسيشير المؤلف بعد قليل .

(**) المصدر الأساسى للاتفاق بين مختلف الجماعات الإسلامية هو طبيعة الإسلام من حيث أنه منهج واضح الأصول والغايات سواء من حيث نصوصه المحفوظة أو من حيث التجارب التطبيقية التى مر بها . فكل الداعين - بحق - إلى تحكيم شرع الله سيلتقون - أينما كانوا - على الأصول ومعظم التفاصيل .

الجوانب الروحية والسياسية والمالية معا . كما أن للإخوان اتصالات مع الجماعات الإسلامية فى كل أنحاء العالم ، بما فيها المنظمات الشيعية ورجال الدين الإيرانيين . لقد قامت شبكة « الإخوان » بالفعل بأدوار سياسية مهمة فى شئون العرب الداخلية ، ومنها عزل النظامين المصرى والسورى ، والتخفيض من المعونة الاقتصادية الخليجية لسوريا وتأييد عرفات ضد الأسد . كما ساهمت « الإخوان » وفروعها ، أكثر من أى عامل آخر أو منظمة ، فى إعادة الصحوة الإسلامية على مستوى الجماهير فى أنحاء العالم العربى . لقد خلقت « الإخوان » جمهورا واسعا من المسلمين الواعين سياسيا ، وذلك عن طريق الدعوة المتأنية عبر الثلاثين سنة الأخيرة وسط الأزمة المتفاقمة .

٣ - إعداد عناصر قيادية مقتدرة :

يبدو أن « الإخوان » يعوزها ، حتى فى مركزها الرئيسى فى القاهرة ، وجود « طليعة » ثورية محكمة الربط يمكنها أن تقلد النموذج « اللينينى » أو « الخمينىّ » فى التنظيم الثورى . كما أنه تعوزها الشخصية الآسرة . ومع ذلك ، فالإخوان لديها بالفعل تنظيم ومذهبية واضحة - وهى تركيبة لا تستطيع بعض الحكومات أن تجاريها . فى أنواع معينة من بيئات الأزمات ، يمكن لهذه الإمكانيات أن تبرهن على أنها كافية لتسلم السلطة فى واحد أو أكثر من الأقطار العربية ، أو ، على الأقل ، خلق قدر من الاضطراب كاف لإسقاط الأنظمة الموالية للعرب . وإذا افترضنا أن دواعى الأزمة موجودة بالفعل ، فإن المسألة تبقى مسألة التعرف على « الدواعى » الممكنة التى يمكن أن تضع القوة الثورية على طريق الحركة .

تفاعـــلات الصـــراع

يتوقف ظهور نضالية أصولية فى المستقبل على تشكيلة من التطورات والحوادث الداخلية والخارجية ، التى يمكن أن نميّز بعضا منها فقط وبشكل مؤقت . من بين التفاعلات التطورات الممكنة التى يمكن أن تؤدى إلى ردود فعل أصولية فورية أو على مدى بعيد ، توجد أربعة تعتبر مهمة من حيث صداها الاقليمى والعالمى :

الحرب العراقية – الإيرانية :

يمكن أن نتوقع أن تكون النتيجة النهائية للحرب بين العراق وإيران ذات أثر قوى على تطور الإسلام النضالى فى العالم العربى . فإذا حقّقت إيران نصرا حاسما ، فمن الممكن أن يؤدى هذا إلى تغييرات فى النظام البعثى فى بغداد بحيث يمكن أن يتحول إلى نظام موال لإيران ذى صبغة شيعية . وهذه النتيجة يمكن أن تؤدى إلى زيادة هامة فى الضغط من أجل تغيير ثورى فى السعودية ودول الخليج . كما أن نظام البعث فى سوريا لن يصبح فى حصانة من الضغوط الإسلامية الإيرانية ، على الرغم من سجلّه فى العلاقات الودية مع إيران . أضف إلى هذا أن نصرا إيرانيا لابد أن يدفع إلى التطرف الجماعات الشيعية فى لبنان ودول الخليج . وأخيرا ، فإن انتصار الأصولية الإيرانية يمكن أن يكون بمثابة الحافز للإسلاميين السنّة ، نضاليين وتدرّجيين ، أن يقلدوا المثال الثورى الإيرانى . الواقع ، أن انتصارا لإيران سيلقى بهالة من قدسية الأصل على الثورة الإسلامية ويقوى بلا حدود اندفاعها الواعد بالنصر النهائى لدى النضالية التى تتجاوز الحدود الاقليمية فى العالم العربى(*) .

هزيمة العرب أمام إسرائيل :

إن تطاول فترة المواجهة المسلّحة بين العرب وإسرائيل يحتمل أن يُحوِّل تركيز النضالية الإسلامية من الحكومات العربية إلى إسرائيل . ويقف الأصوليون ، أفراداً وجماعات نضاليّين وسلبيين ، من إسرائيل ومن المذهبية التى تؤيد وجودها موقف المعارضة على طول الخطّ . وفى ضوء هذا الموقف المتصلّب ، سوف ترحّب الجماعات الإسلامية بأى فرصة لحرب إسرائيل ، على الرغم من أنها على قناعة بأن الأنظمة العربية ، بما فيها النظام السورى ، غير راغبة فى تحدى الدولة اليهودية . ومن ثم ، فإنهم يعتبرون معظم النُخَب العربية بمثابة « عملاء

(*) واضح ما فى هذه الفقرة ، والتى تليها ، من التخويف من الحركات الإسلامية ومن تحقق نجاحها فى مواجهة القوى المعادية للشعوب العربية .

أجانب » قد فَرَضوا على شعوبهم حالة من الضعف العسكرى الدائم بالنسبة لإسرائيل . فى ضوء هذه الخلفية الملموسة ، لابد لأى انتصار إسرائيلى ، على واحد أو أكثر من الأنظمة العربية ، من أن يثير معارضة واسعة النطاق ضد الولايات المتحدة والحكومات العربية الموالية لأمريكا . وبالنظر إلى التصور السائد لأحجام القوى فى العالم العربى ، يغدو محتملا أن تتحد العناصر المعارضة تحت الراية الإسلامية فى تحالف عريض ضد تلك القوى(*) .

المبادرات العسكرية والسياسية للولايات المتحدة :

لقد تزايد بشكل ملحوظ شعور العرب بالعداء تجاه أمريكا فى السنوات الأخيرة . وقد انتهى الذهن العربى الشعبى ، فى العقد الأخير ، إلى الربط بين الولايات المتحدة وكل ما نزل بالمنطقة من شرور ، من الهزائم العسكرية إلى النكبات الاقتصادية . وعلى أساس هذه الخلفية الواضحة ، لن يلقى التدخل العسكرى الأمريكى ترحيبا ، والاستثناء الوحيد هو إذا ما كان ذلك مواجهة لهجوم سوفيتى مباشر ، وهو احتمال غير وارد فى منظور العرب . والتطور الأكثر احتمالا هو أن تقوم الولايات المتحدة بعمل عسكرى ربما لإنقاذ نظام مترنّح . ومبادرة كهذه يمكن أن تولد أثرا يتموّج فيثير حركة نضالية أصولية بين الجماهير . وحتى فى حالة نجاح محاولة أمريكية كهذه ، فالمحتمل أنها ستدمر أسس ما للنخبة الحاكمة من شرعية هزيلة . ثمة عامل آخر يحتمل أن يؤدى إلى ردود فعل إسلامية نضالية ، وهو أن تقوم الولايات المتحدة بمبادرة سياسية رئيسية لصالح إسرائيل ، وأوضح مثال على ذلك أن تقرّر نقل السفارة الأمريكية إلى القدس .

عدم الاستقرار فى مصر :

هناك مجموعة من المعايير الموضوعية تجعل من مصر الدولةَ الأساسية فى العالم العربى والشرق الأوسط . وليس ثمة بديل « استراتيجى » لمصر من حيث موقعُها الجغرافى – السياسى ، وقاعدتها السكانية المتجانسة ، ومركزيتها الثقافية وقدرتها العسكرية . كذلك ، فإن مصر هى موطن أكبر حركة إسلامية فى العالم – « الإخوان المسلمون » وفصائلها النضالية . وأى تخطيط لتطورات

الصراع فى البيئة المصرية يجب أن يأخذ فى الحسبان ستة من عوامل التغيير :

١ – حجم الأزمة الاجتماعية الاقتصادية .

٢ – قدرات النخبة .

٣ – المعارضة : الإسلاميون والناصريون .

٤ – فعالية وسائل القمع والاسترضاء .

٥ – طبيعة حركة المثيرات .

٦ – الحالة النفسية للجماهير .

بيئة الأزمة وقدرات النخبة (١ ، ٢) :

ليس ثمة شك فى ضخامة أعباء مصر الاجتماعية والاقتصادية . فالنمو الكمى فى سكانها ضمن رقعة محدودة القابلية للسكنى ومع ندرة الموارد لَأمرٌ كفيل بإرباك أعظم الجهود لأى قائد ، مهما يكن قديرا ومبدعا . وعلى هذا الأساس غدا أداء النخبة المصرية لا تميزّ فيه ، على الرغم من مبادرات الرئيس مبارك المفيدة بوجه عام والمتزايدة ، ومن سمعته الشخصية كإنسان مستقيم . أما سياسة السادات « الانفتاح الاقتصادى » فقد أدت – خلافا للتصورات الغربّية الخاطئة – إلى زيادة واضحة فى سوء توزيع الثروة . وفى الوقت نفسه ، تحطمت بقوة توقعات الجماهير فى الربح الاقتصادى من وراء تحول السادات إلى « خيار السلام الأمريكى » . أمام هذه التحديات، تصبح قدرات النخبة المصرية ضعيفة . أما قدرة النظام السياسى على الاسترضاء فهى محدودة ، حيث أنها لا تستطيع أن تقدم إلهاماً مذهبيا قويا ولا حوافز اقتصادية كافية .

الارتباط الإسلامى – الناصرى (٣) :

ظهر فى الستينات نوعان من الظواهر الإسلامية كرد فعل للأزمة الاجتماعية : ١ – تكاثر الجمعيات الإسلامية : النضالية والهادئة . ٢ – انتشار الممارسات السلوكية الإسلامية بين قطاعات كبيرة من الشعب . وبلغة المذهبيات ، ظهر بادىء الأمر أن الروح الإسلامية قد حلت محل الناصرية ؛ لكن

فى أواخر السبعينات بدأت الناصرية والإسلامية تتقاربان فنتج عن ذلك مزيج مذهبى غريب محوره الاحتجاج ضد النظام . وقد ظهرت المؤشرات الأولى لهذا التقارب على المستوى الشعبى أثناء اضطرابات يناير ١٩٧٧ الخطيرة . وهذا التلاقى والتعاضد الممكن بين هذين التجمعين الجماهيريَّيْنِ يمكن أن يمثّل بحق خطرا قويّا على النخبة الحاكمة .

حركة المثيرات واستجابات الدولة وحالة الجماهير النفسية (٤ ، ٥ ، ٦) :

على الرغم من وجود عوامل الأزمة فى المجتمع المصرى ، فمن المستحيل التنبّؤ بالوقت والكيفية اللذين ستؤدى بهما ألوان السخط هذه إلى تحديات صريحة للنظام . فتوقيت العصيان المسلح يتوقف على مثيرات عارضة أو مخطط لها ، وكذلك على خصوصيات الحالة النفسية للشعب . والعامل الأخير يصعب تقديره بسبب هلوء الطبيعة القومية المصرية . فالمصريون يتميّزون – خلافا لبقية العرب – بصبر هائل وعدم الميل إلى التحركات الجماهيرية الحادة . لم يتحركوا ككل إلا فى حالات نادرة ، مثل حريق القاهرة (١٩٥٢) واستقالة عبد الناصر (١٩٦٧) وجنازته (١٩٧٠) واضطرابات أسعار الأغذية ضد السادات (١٩٧٧) . هل سيقومون ضد الرئيس مبارك أم أن « القاعدة الفرعونية » المعروفة فى التاريخ المصرى ستستمر لتؤمّن سيطرة الدولة ؟ إن إمكانية قيام حركة عصيان مسلّح ذات قاعدة شعبية تعتمد على عدة عوامل متشابكة :

١ – درجة بُعد التجمع الناصرى عن النظام . وليس من الواضح ما إذا كان الناصريون قد رضوا عن مبارك ناظرين إلى سياسته الإصلاحية وما قام به من إحياء جزئى لتراث عبد الناصر التاريخى .

٢ – الدرجة التى وصل إليها تدهور علاقة مبارك بـ « الإخوان » وتجمعاتهم الإسلامية ، نتيجة للضغوط الموجهة ضد الجماعات الأصولية .

٣ – المدى الذى يصل إليه مبارك والحزب الوطنى الديمقراطى الحاكم فى السماح بقنوات دستورية لحرية التعبير ، خاصة فى عملية الانتخابات .

٤ – ظهور أحد العوامل المحركة الذى يمكن أن يثير عملية العصيان . وهذا يمكن أن يحدث على شكل استفزاز من جانب الحكومة ، أو عن طريق عامل

خارجى يتحدى الثقافة السائدة أو الأمور الحساسة عند العامة . إن قائمة من الاستفزازات المتفجِّرة بقوة يمكن أن تضُمَّ :

- اعتقالات واسعة ، أو قمع ، أو تعذيب .
- قرارات أساسية فى السياسة الاقتصادية تكون لها آثار سلبية على حياة عدد كبير من الناس .
- قتال واسع النطاق بين العرب وإسرائيل ، يؤدى إلى إذلال للعرب .
- تحركات رئيسية – عسكرية أو سياسية – للولايات المتحدة فى العالم العربى ومنها التدخل العسكرى .
- تصعيد الاشتباكات المحلية بين الشعب والشرطة نتيجة لطفح المجارى أو نقص المياه أو مظاهرات الطلبة أو إزعاج السلطة للجماعات الدينية .

إن أيّا مما سبق يمكن أن يولّد قلقا شعبيا فى واحدة أو أكثر من المناطق الحضرية ، ويمكن أن يمتد إلى كل أنحاء القاهرة والقُطر . يبدو أن حكومة مبارك تعى الخطر وتسعى إلى تفاديه بطرق ثلاث :

١ – الحرص على ظهور الرئيس ورجال الدولة بمظهر بسيط ؛ والبعد عن اتّخاذ مبادرات كبيرة الحجم على الجبهتين الداخلية والخارجية ؛

٢ – الاعتماد على الاحتياطات الأمنية الواسعة تجاه الجماعات الإسلامية ، وفى الوقت نفسه استخدام لغة « ناعمة » لاسترضاء الجماهير ؛

٣ – حصر الصراع فى مناطق معينة خاصة فى القاهرة ، عن طريق عزل مناطق الاضطرابات ، وإغلاق الجسور الرئيسية ، وفرض حظر التجول لمنع تنفيذ أى عمل منسق فى مختلف أنحاء المدينة .

إن هدف قوات الأمن المصرية هو منع تكرار الظروف المتفجرة التى كانت فى يناير ١٩٧٧ .

إن توقع اضطرابات واسعة النطاق وعلى مدار الساعة يشكل العنصر الأساسى فى أى تفاعل ثورى واضح . لقد أظهرت أحداث ١٩٧٧ عدم كفاية قوات أمن الدولة لاحتواء المظاهرات وحوادث التمرد على القانون من هذا النوع الكبير والشعبى المستمر لمدة يوم كامل ؛ ومن هنا كان استدعاء الجيش لينقذ النظام . ولقد أكدت الدراسات العلمية الأخطار التى ينطوى عليها استخدام قوات الجيش النظامى للقضاء على الاضطرابات الداخلية . إن عملا كهذا يظهر إفلاس السلطة المدنية ويقوى نظرة الجيش إلى نفسه باعتباره التجسيم الأعلى للفعالية القومية والملجأ الأخير فى الأزمات . وفى حالة مصر تتعقد المسألة بسبب استمرار وجود التوجهات الإسلامية والناصرية داخل فرق الضباط ، وبعض أعضائها يعارضون النظام ومن المحتمل أن يتعاطفوا مع أقربائهم المتظاهرين فى الشوارع . إن فرق الضباط ، التى عزلت رسميا عن السياسة فى عهد السادات ، قد فقدت تأثيراتها المذهبية . ففى غضون أقل من خمس سنوات ، أمرت أن تغيّر محورها المذهبى من « الوحدة العربية » إلى دور غامض فى نظام الأمن الغربى فى الشرق الأوسط . إن آثار هذا التوجيه الجديد والمفاجىء لم يكن صِحّيّا . هذه المذهبيات الغامضة ، بالإضافة إلى التوجهات الإسلامية والناصرية القوية بين الضباط وضباط الصف ، تجعل من الجيش المصرى أداة لا يعتمد عليها فى السيطرة على الداخل . وقد أكد هذا الاستنتاج ما عرف من رفض أفراد القوات المسلحة قتال المدنيين الذين تربطهم بهم علاقات اجتماعية قوية وروابط أسرية . وكلما طالت مدة انتشار الجيش كقوة شرطة زاد احتمال وقوع انقلاب ضد الحكومة تحت أى ظرف طارىء فى المستقبل . والانقلاب المتوقع ، على غرار نموذج الثورة الناصرية ، يمكن أن يأتى إلى الحكم بضباط ، من ذوى الرتب الوسطى ، قوميين وإسلاميين يمكن أن يلقوا تأييدا من اليسار الناصرى ومن الجماعات الإسلامية بقيادة « الإخوان » . وهناك تشكيلة أخرى من احتمالات حدوث انقلاب يمكن أن يكون منها استيلاء الجيش على السلطة لمنع الفوضى ، أو انقلاب عسكرى ينظمه – بشكل رئيسى – الضباط الإسلاميون . إن قيام نظام ثورىّ أصولىّ فى مصر سوف يشكل أعظم إنجاز للمنظمة الإسلامية الممتدة عبر الأقطار . عندئذ ستصبح مصر المركز الرئيسى للأصولية الإسلامية عبر العالم العربى بعد أن كانت يوما ما تفخر بأنها « الدولة النواة » لحركة عبد الناصر « الوحدة العربية » ،

وستكون لهذا آثاره التى لا تحصى على الشرق الأوسط والغرب والاتحاد السوفيتى(*) .

الأصولية الإسلامية ومصالح الولايات المتحـــدة

إن ظهور الأصولية الإسلامية كظاهرة تتجاوز فى انتشارها الحدود القومية قد وضع الولايات المتحدة وحلفاءها الغربيين أمام تحديات خطيرة . جاءت ردود الفعل الأمريكية تجاه الأصولية ، خاصة فى المنطقة العربية ، على غير أساس من الفهم الواضح للروح الإسلامية ، وهو أمر لابد منه للسياسة الحكيمة رسما وتطبيقا . إن ثمن التصرف الأحمق يمكن أن يكون فادحا على المصالح الاقتصادية والاستراتيجية الأمريكية ، كما حدث فى إيران ولبنان .

ترى النظرة الأصولية أن ثمة ثوابت معينة فى السياسة الخارجية الأمريكية تضع الولايات المتحدة على طريق المصادمة مع الحركة الإسلامية . وتشمل ثوابت هذه السياسة ما يلى :

١ - دعم الأنظمة العربية ذات التوجه العلمانى بسبب توجهها الموالى لأمريكا .

٢ - الدعم الفعلى غير المشروط لإسرائيل ، وهذا يطيل أمد الضعف العسكرى العربى الذى يتزايد نتيجة الحضور العسكرى الأمريكى فى عدد من الدول العربية .

٣ - الإصرار على سياسات اقتصادية تزيد من سوء توزيع الدخل فى البلاد العربية .

٤ - انتشار القيم وطرائق الحياة الغربية - الأمريكية التى تعتبر مخالفة للإسلام .

ليس ثمة احتمال أن يدخُل فى المستقبل المنظور تعديل ذو قيمة على المعتقدات الإسلامية السابقة . وعلى هذا ، فإن منطق الواقع يفترض الإصرار على

(*) واضح هنا أيضا مدى بث الخوف فى قلوب حكام البلاد العربية وقادة دول الغرب والشرق من قيام حكم إسلامى أصيل فى المنطقة ، خاصة مصر ذات الثقل . وهذا هو محور سياسة الغرب والشرق فى محاربة الجماعات الإسلامية الأصيلة عامة ، والحركة الإسلامية فى مصر بوجه خاص .

استمرار الصراع بين مصالح الولايات المتحدة والأهداف الإسلامية . والواقع أنه لا مجال - نظريا - للتوفيق بين الجانبين . لكن ، فى نطاق السياسات العملية ، يمكن أن نتوسم جوانب معينة للتعايش ، بل للتعاون المحدود ، بناء على التطورات فى المنطقة والتعديلات فى سياسة الولايات المتحدة . والواقع أن حدوث بعض التغيير فى تركيب السياسة الأمريكية قد يخفّض من الحمية الإسلامية ويمهد الأرض للتعاون الممكن مع العناصر الإسلامية المعتدلة أو القومية . ينظر إلى الولايات المتحدة فى الوقت الحاضر على أنها مصدر رئيسىّ للمثيرات الخارجية والداخلية التى أثارت ردود فعل أصولية . والنتيجة ، أن هناك حاجة إلى اتباع خطّين من السياسة كردود فعل قابلة للنمو تجاه الأصولية من أجل حماية المصالح الحيوية للولايات المتحدة فى المحيط الإسلامى - العربى .

١ - تسوية سلمية للصراع العربى - الإسرائيلى ، تؤمن قيام كيان فلسطينى مع وجود إسلامى واضح فى الأماكن المقدسة فى القدس .

٢ - تشجيع أمريكى واضح ودعم للإصلاحات الاجتماعية والسياسية ، خاصة فى الدول الموالية لأمريكا ، للوصول إلى مستوى أعلى من العدالة الاجتماعية والاقتصادية ولحماية حقوق الإنسان .

إن إحراز تقدم ملموس فى هذين البعدين من السياسة سوف يقوّى إلى حد بعيد شرعية الصفوة الموالية لأمريكا عن طريق إزالة سببين رئيسيين من أسباب الاستفزاز الذى أثار ردود الفعل الأصولية . ومن المحتمل أن ما ينتج عن ذلك من تحسين فى بيئة الأزمة سوف يحيّد العناصر الأشد تطرفا من دعاة الأصولية ، وسوف يوجد جوًّا ملائما لظهور نخبة إصلاحية .

العلاقات بين الولايات المتحدة والأنظمة الموالية لها

ليس من العملىّ ، إزاء التباين الكبير بين الأنظمة العربية ، صياغة خطوط عريضة للسياسة الأمريكية تطبّق بطريقة واحدة . لكن من الممكن أن نقترح أشكالا مرنة للتعامل مع الحكومات الموالية لأمريكا يمكن أن تؤدى إلى نتائج مشجّعة فى المستقبل . ويمكن إجمالها فيما يلى :

١ - على الولايات المتحدة أن تتجنّب الضغط على الحكومات العربية الصديقة (مثل الأردن والسعودية ومصر) للمشاركة فى الجوانب الهيّنة سياسيا والمحفوفة بالمخاطر من إجراءات السلام مع إسرائيل . فى ضوء الحقيقة الإسلامية ، تكون أى عملية سلام ، لا تنتهى بإقامة كيان فلسطينى ووجود إسلامى فى القدس ، عمليةً خطرة من الناحية السياسية بالنسبة لكل النخب العربية الحاكمة ، خاصة تلك النخب الصديقة مع الولايات المتحدة .

٢ - ليس لدى الولايات المتحدة الموارد ولا القدرات الكافية لحماية كل نظام عربى موالٍ لأمريكا ضد معارضيه الإسلاميين والقوميين وسط مواقف ثورية فى أولى مراحلها . إنه لمن المحال عمليا أن تقلب عملية ثورية ما دامت قد بدأت مسيرتَها المصمِّمة . ومن ثم ، فإن أى جهد أمريكى وقائى يجب أن يبدأ قبل الانفجار الثورى بزمن كاف . ليس أمام أمريكا بديل من متابعة العمل لإجراء إصلاحات سياسية واقتصادية بالإضافة إلى ما تقدمه إلى تلك الأنظمة من استخبارات وأسلحة ومهارات تنظيمية . وأخيرا ، فإن المساعدات الأمريكية لن تفيد إلا قليلا تلك الأنظمة التى لا رغبة عندها فى إقامة عدالة اجتماعية . إن تلك المساعدات الاقتصادية السخية (!) التى تقدمها أمريكا لدول مثل مصر ، يجب ألا تستخدم لزيادة تفاقم صراع الطبقات بزيادة سوء توزيع الثروة الموجود حاليا .

٣ - أثبتت خبرات الماضى أن التغلغل الزائد اقتصاديا وثقافيا وعسكريا قد برهن على أنه ضار بمصالح الولايات المتحدة على المدى الطويل . وإن سياسات كهذه لا تؤدى وظيفتها فى المجتمعات الإسلامية ذات الحساسية المفرطة تجاه أشكال النفوذ الأجنبى . إن الفِرَق الكبيرة والواضحة من الدبلوماسيين والفنيّين والعسكريين غالبا ما تصبح أهدافا للاستياء الشعبى .

البديل الإسلامى : تحليــل نقــدىّ

ترفض الأصولية الإسلامية ، فى منطقها النهائى ، جوهر تصور « الدولة القومية » الحديثة ونماذجها التى زُرعت فى البيئة الإسلامية العربية . والتحدى الإسلامى يتعدى الدول العربية ليشمل نظام « الدولة القومية » الحديثة بكلّيته ،

حيث إن الإسلام الأصولى لا يعترف بالحدود القومية . فى الأزمة الاجتماعية - السياسية الحاضرة ، أصبح البديل الإسلامى - بحماسه الأخلاق ونضاليته السياسية - معقولا وموضع ثقة . ففى غضون مدة قصيرة ، نحو خمسة أشهر ، من أكتوبر ١٩٨٣ حتى فبراير ١٩٨٤ ، أثبتت الأصولية الإسلامية وجودها فى لبنان والكويت وتونس والمغرب من خلال أشكال مختلفة من العمل السياسى . كان التحدى الإسلامى للدولة واضحا فى كلٍّ من هذه الحالات . ويبقى السؤال : هل البديل الإسلامى قابل للتطبيق ؟

هناك - على الأقل - أربع جهات وظيفية ميّزتَ ظهور الانبعاث الإسلامى المعاصر : ١ - وسيلة روحية كملاذ من الشعور بالاغتراب . ٢ - مذهبية للاحتجاج ضد الظلم الاجتماعى والسياسى ؛ ٣ - مذهبية للتغيير الثورى ؛ ٤ - أساس مذهبى لمجتمع سياسى - وهو النظام الإسلامى . فى هذه المجالات الوظيفية يبدو البديل الإسلامى ولديه درجات متفاوتة من قابلية التطبيق ، ومن الواضح أن الأصولية قد نجحت فى أن توفر إحساسا عميقا بالانتماء والأخوة لملايين المسلمين الذين يعانون الغربة والحرمان . والواقع أن رسالة الإسلام الروحية قد احتفظت بقوتها وملاءمتها للحياة الحديثة اجتماعيا وأخلاقيا . ولا يقل عن هذا أهمية دور الأصولية الإسلامية كمذهبية احتجاج ضد استبداد الحكم والظلم الاجتماعى والاقتصادى . ونظرا لغياب قنوات المعارضة المذهبية والشرعية الأخرى ، فقد قدّمت الأصولية وسائل مقبولة دينيا للتعبير عن سخط الجماهير .

لكن الاحتجاج الاجتماعى قد أدى ، فى كل الأحوال تقريبا ، إلى قيام الدولة بالقمع ، وإلى تصعيد الصراع السياسى فى كثير من البلاد العربية والإسلامية ، وقد تحوّل الاحتجاج فى هذه الظروف إلى ثورة لأن سخط الجماهير بحث عن وسيلة للتعبير الثورى ضد السلطات الحاكمة ؛ ومن هنا كانت فائدة الأصولية الإسلامية كمذهبية لتحريك الجماهير . لكن هل يشكل الإسلام النضالى وسيلة فعالة للثورة فى الظروف الحديثة ؟ والجواب بالإيجاب بناء على هيمنة القوة الإسلامية فى إيران . لكن معظم البلاد العربية ، بأغلبيتها السنيّة وما لكل منها من خصوصيات اجتماعية وسياسية ، قد تقف ضد تكرار الثورة الإيرانية . وهناك عامل واضح هو عدم وجود طليعة كبيرة من رجال الدين ذات

توجهات سياسية وتطرفية ولها نصيب كبير من السلطان الدينى – السياسى الأخلاق . فالواقع أن « العلماء » السنّة ينقصهم بوجه عام النفوذ الأخلاق والسياسى الذى يتمتع به نظراؤهم الشيعة ؛ كما أنه ليس لديهم السلطة الشرعية لممارسة « الاجتهاد »[*] . والأوضح من ذلك أن « العلماء » السنّة ليس لديهم ما لدى الشيعة من تماسك مشترك فى إطار شبكات تنظيمية هرمية . ومع ذلك ، فالدلائل تشير إلى أن « العلماء » السنّة ليسوا محصَّنين ضد التطرف أو التنظيم . وقد لوحظ هذا فى سوريا ، ثم – بدرجة أقل – فى مصر والأردن وبلدان شمال أفريقيا . فقد قام « العلماء » السوريون بدور بارز فى قيادة الحركة الإسلامية . وفى مصر ، اندمج كثير من الدعاة المشهورين فى القضية الأصولية من أمثال الشيخ المحلاوى وحافظ سلامة ويوسف البدرى وعبد الحميد كشك وآدم صالح وعبد الله السماوى[3] . بل إن عملية إحياء طرائق الحياة الإسلامية التى أدت إلى تغيير تقاليد المجتمع ، بالإضافة إلى البطالة المتزايدة ، لابد أن ينتج عنه سيل نامٍ من الطلاب الذين ينهمكون فى الدراسات الدينية . وإذا نتج عن ذلك ظهور طبقة كبيرة من المشتغلين بالدين ذات انتشار اجتماعى مثل ما هو حادث فى إيران ، فمن المتوقع أن يشتد التحدى الإسلامى الطويل الأجل للسلطة السياسية .

رغم ذلك ، فالحركة الأصولية المعاصرة فى حالة انقسام فى معظم البلاد العربية . فالاختلافات فى المذهبية والمخططات ، ولا تقلّ عنها الصراعات بين القادة ، تزيد دائما من التفكك بين الجماعات الإسلامية . وقد نتجت الصراعات المذهبية عن التفسيرات المتباينة لرسالة الإسلام الأصلية وكذلك عن الفروق فى الأسس الاجتماعية لمختلف الجماعات الإسلامية وزعمائها[4] . وعليه ، فأصولية

(*) ليس هناك سلطة تمنع أحدا من أهل الكفاءة أن يجتهد فى نطاق كفاءته ، وبالتالى فليس ثمة حاجة إلى سلطة شرعية للإذن بالاجتهاد ، وإن كانت ظروف العصر تقتضى ترجيح الاجتهاد الجماعى على الفردى . انظر : د . يوسف القرضاوى ، الاجتهاد فى الشريعة الإسلامية (دار القلم ، الكويت ، ١٩٨٥) . وكذلك ، وائل ب . حلاق ، « هل أغلق باب الاجتهاد ؟ » المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط (إ.) (مج ١٦ ، عدد ١ ، مارس ١٩٨٤ ، ص ٣ – ٤١ .

(٣) نبيل عبد الهادى ، « الإسلام والإعلام المصرى » ، الجهاد (طهران ، ١٩٨٢/١٢/٣١) : ٢٠ .

(٤) من أجل منهج مماثل معتمد على دراسة جلنر (Gellner) وآخرين ، انظر : ميكائيل م. ج . =

الطبقة الوسطى الحضرية قد تميل إلى التعبير عن مصلحتها السائدة فى دعم وضعها الاجتماعى والاقتصادى المتآكل ؛ ومن ثم نفهم اتجاه الطبقة الوسطى الحضرية إلى تأييد خط الأصولية العام للإخوان وفروعها . وفى مقابل هذا ، نجد أن إسلامية الطبقة الوسطى – الدنيا الريفية وامتداداتها الجديدة فى المدن ، قد تظهر عليها بساطة الريف والشذوذ عن المجموع ، والبحث عن « المهدى » المخلّص والتطرف الثورى . ولعل التوجّه الثورىّ الزائد لهذه الطبقة ، بالقياس إلى الطبقة الوسطى الحضرية ، نابع من مشاعرها العميقة بالحرمان النسبىّ والإحساس الحاد بضياع الهوية الاجتماعية والنفسية المرتبط بعملية التمدّن .

هذه العوامل التى أحدثت التنوع والانقسام داخل الحركة الإسلامية ، ومعها إزعاج الشرطة ، قد حالت دون خلق « الطليعة المؤمنة » الثورية التى دعا إليها سيد قطب . وفى حالة غياب التنظيم الطليعى يكون من المرجّح أن كفة هذا الصراع الحتمى بين الجماعات الأصولية والدولة ستميل لصالح الأخيرة ، على الأقل فى المستقبل القريب . إن معظم الدول العربية والإسلامية ، على الرغم من المستويات المتدنية للشرعية ، تبدو قادرة على تهيئة مستويات من قوة القمع ومن الدعم كافية للتغلب على التهديدات الأصولية . وجهاز الدولة ، تدعمه التقنية الحديثة ، يبقى مهيمنا ويستمر فى طلب التأييد غير المعلن ، والكاره غالبا ، من العلمانيين والأقليات وطبقات المتعهّدين الذين يخافون من الفوضى السياسية ومن احتمالات انتصار الإسلاميين .

إن الملابسات السابقة قد تجهض محاولة القيام بثورة إسلامية شعبية فى المنطقة العربية على النمط الإيرانى. لكن جهاز الدولة قد لا يستعصى على الهزيمة بالنظر إلى المشكلات الاجتماعية والاقتصادية المتعاظمة التى تواجه البلاد العربية والإسلامية نتيجة لانخفاض دخول النفط ، وحالات الجفاف فى شمال أفريقيا والنمو السكانى غير المنضبط . وفى ضوء توجّه ظروف الأزمة على المدى الطويل ، ليس من المحتمل أن يكون الانبعاث الحالى للإسلام السياسى مجرد ظاهرة مؤقتة ، أى

= فيشر ، « الإسلام وثورة البورجوازية الصغيرة » دورية دايدالوس Daedalus (شتاء ١٩٨٢) : ١١٠ – ١٢٠ .

حركة ثورية تنفيسية تستطيع أجهزة الدولة أن تأتى عليها[٥] . الواقع أن النضالية الإسلامية سوف تبقى طالما بقيت ظروف الأزمة وهناك مجموعات من « المؤمنين الجادّين » على استعداد للتضحية بحياتهم « فى سبيل الله » لإقامة حكم الله على الأرض . وعلى هذا ، فإن المنهج الغربى والماركسى فى تناول ظاهرة الأصولية من منظور اجتماعى واقتصادى لا يقدم فى أحسن الأحوال إلا إجابات جزئية . أما العقيدة الكاملة والالتزام المطلق لدى رجال مثل البنا وقطب وباقر الصدر والخمينى بالمَثَل الإسلامى الأصولى فلا يمكن تفسيره بمجرد البحث فى أصولهم الطبقية . والتحدى الروحى من الإسلاميين للسلطة لا ينبع فى أساسه من المصالح المادية لطبقات بعينها أو للإنسانية ككل ، وإنما من اليقين المطلق بأنهم أدوات لإرادة الله . وهنا يكمن السمو الأخلاق والقوة السياسية - الروحية لمطالبة الأصوليين بالسلطة .

ليس فى العالم العربى أو الإسلامى دولة واحدة - باستثناء إيران - تستطيع أن ترفع دعوى بأن شرعيتها أمر يفرضه الدين . وإزاء ما تتمتّع به مطالب الإسلاميين ، فى جو الأزمة الحاضرة ، من إغراء عند الجمهور ، فإن جهاز الدولة قد لا يشكل عقبة أمام الأصولية . وإزاء الاضطراب الممتدّ ، يمكن لفرقة من الجيش أن تصل بسهولة إلى السلطة وتقيم دولة إسلامية بدعم من المنظمات الأصولية . كذلك ، فإن النخب الحاكمة المتهاوية قد تلجأ إلى تَبَنّى الأصولية تحت ضغط من الجماعات الإسلامية القوية .

ومع ذلك فاستيلاء الإسلاميين على السلطة فى قطر عربى لا يضمن النجاح فى إقامة مجتمع سياسى قابل للنمو . وحالة إيران تصور المشكلات المتعددة الوجوه التى تحتاج إلى حلول كى تتحول الثورة إلى دولة مستقرة . وفى الإطار الأصولى السنّى ، من المحتمل أن تشكل النزاعات حول المبادىء والسياسات صعوبات كبيرة أمام مهمة تحويل النظرية السياسية إلى سياسات عملية . إنّ مهمة ردم الفجوة بين المبدأ الإسلامى ومتطلبات المجتمع المعاصر تتطلب « اجتهادا » قويا

---

(٥) بشأن استمرار الإحيائية كتعبير ثقافى ، انظر : إيرا م . لابيدوس ، « الحركات الإسلامية المعاصرة من منظور تاريخى » (بيركلى : ط/جامعة كاليفورنيا ، ١٩٨٣) ، ص ٦٢ × ٦٣ .

يقوم به المثقفون والفقهاء المبدعون . ليس من المستيقن على الإطلاق أن يتمكن الزعماء والمنظرون الإسلاميون فى المستقبل من التغلب على تعقيدات مشكلات التنمية والاقتصاد ، ومن تأمين الحقوق الإنسانية الأساسية للمسلمين على السواء . إن فى الإسلام ، كغيره من المذهبيات الدينية والسياسية ، قواعد للديمقراطية ولحكم الفرد المستبدّ . والمتحكم النهائى فى تشكيل مستقبل المجتمع الإسلامى على الأرض هو المسلم التقىّ وقدرته على ممارسة أنبل المبادىء فى عقيدته بتسامح وتواضع .

ملحق – ١

الجماعات الإسلامية فى العالم العربى

	اسم المنظمة	المعتقدات والعضوية	النضالية	المذهب	القيادة	الحجم	الوضع الحالى	الروابط الخارجية	البلد والمنشأ
١	الفرماوية	ترك التداوى والتعليم. القرآن فقط .	مرتفعة/ متوسطة	سنية	آسرة ؟	صغير	(جديدة)	ماليزيا	مصر (الصعيد)
٢	حزب الله	—	مرتفعة	سنية	يحيى هاشم (محامى منطقة)	صغير	نشطة ، (سرا) جديدة	اليمن الشمالى	مصر
٣	حزب التحرير	—	مرتفعة	سنية	آسرة	صغير	قمعها مبارك (جديدة)	البلاد العربية	مصر
٤	الإخوان المسلمون	وسطى ، وسطى– دنيا ، دنيا .	متوسطة	سنية	حسن البنا ، التلمسانى	كبير	نشطة ، علنية (قديمة)	الخليج – سوريا الأردن– المغرب– أوربا– الولايات المتحدة	مصر

	اسم المنظمة	المعتقدات والعضوية	النضالية	المذهب	القيادة	الحجم	الوضع الحالى	الروابط الخارجية	البلد والمنشأ
٥	جماعة الأهرام	—	مرتفعة	سنية	آسرة	صغير	سرية (جديدة)	—	مصر
٦	جماعة الفتح	—	مرتفعة	سنية	آسرة	صغير	سرية. قمعها مبارك (جديدة)	—	مصر
٧	جماعة الحق	—	مرتفعة	سنية	آسرة	صغير	سرية . قمعها مبارك (جديدة)	—	مصر
٨	الجماعة الحركية	معارضة للحكام العصاة وليس للمجتمع	مرتفعة	سنية	—	صغير	سرية جدا (جديدة)	ليبيا	مصر
٩	الجماعة الإسلامية	وسطى ، وسطى - دنيا	متوسطة	سنية	جماعية	كبير	نشطة (جديدة)	—	مصر
١٠	الجماعة الإسلامية	طلاب	مرتفعة	سنية	جماعية	متوسط	نشطة ، قمع جزئى (جديدة)	السعودية (؟)	مصر (المنيا)

	اسم المنظمة	المعتقدات والعضوية	النضالية	المذهب	القيادة	الحجم	الوضع الحالى	الروابط الخارجية	البلد والمنشأ
١١	جماعة الخليفة	—	مرتفعة	سنية	آسرة	صغير	سرية (جديدة	—	مصر
١٢	جماعة المنعزلة شعوريا	—	متوسطة	سنية	عبد المنعم النبروتى (المؤسس)	متوسط	جديدة	—	مصر
١٣	جماعة المسلمين للتكفير (جماعة طه السماوى)	—	مرتفعة	سنية	أمير صغير ذو شخصية آسرة مؤسسة : طه السماوى	صغير	نشطة. قُمعت. ذات روابط بالجهاد (جديدة)	—	مصر بنى سويف
١٤	جماعة المسلمين	—	مرتفعة	سنية	طه الصاوى (الساوى ؟)	صغير	غير معروفة (جديدة)	—	مصر
١٥	الجمعية الشرعية	أشخاص عاديون (روابط مع الإخوان)	متوسطة	سنية	جماعية (مجلة الاعتصام)	متوسط	شبه علنية (جديدة)	دول الخليج	مصر
١٦	جماعة التبليغ	مسلمون سلبيون تحولوا إلى حركيين (١٩٧٥)	مرتفعة/ متوسطة	سنية	آسرة	متوسط	سجنهم السادات (١٩٧٥) (جديدة)	دول الخليج	مصر

	اسم المنظمة	المعتقدات والعضوية	النضالية	المذهب	القيادة	الحجم	الوضع الحالى	الروابط الخارجية	البلد والمنشأ
١٧	جماعة التكفير	—	مرتفعة	سنية	آسرة	صغير	سجنهم السادات (١٩٧٥) (جديدة)	—	مصر
١٨	الجهاد	—	مرتفعة	سنية	آسرة ، على المغربى (المؤسس)	صغير	ذات صلة بـ « شباب محمد » القديمة (جديدة)	—	مصر الاسكندرية
١٩	جنود الله	وسطى ، وسطى – دنيا، تهاجم الكنائس والشرطة والنوادى	مرتفعة	سنية	آسرة	صغير	سرية. قمعت ١٩٧٧ (جديدة)	—	مصر الاسكندرية
٢٠	جنود الرحمن	—	مرتفعة	سنية	آسرة	صغير	— (جديدة)	—	مصر
٢١	المكفراتية	—	مرتفعة	سنية	—	صغير	قمعت. (جديدة)	—	مصر

	اسم المنظمة	المعتقدات والعضوية	النضالية	المذهب	القيادة	الحجم	الوضع الحالي	الروابط الخارجية	البلد والمنشأ
٢٢	منظمة الجهاد	وسطى، وسطى - دنيا ، قتلة السادات	مرتفعة	سنية	جماعية الشيخ عبد الرحمن، ع. الزمر، م . فرج	متوسط	سرية. قمعت ١٩٧٧، ١٩٨١ (جديدة)	—	مصر
٢٣	منظمة التحرير الإسلامى (أو : جماعة الكلية الفنية العسكرية)	وسطى. عائلات. طلاب	مرتفعة	سنية	ص. سرية. آسرة فلسطينى موال لليبيا	متوسط	سرية (جديدة)	سوريا. الأردن. السودان. الضفة الغربية !	مصر (القاهرة ، الاسكندرية الدلتا)
٢٤	قف وتبيّن	—	مرتفعة	سنية	آسرة. محمد عبد السلام . د . عمر	صغير	قمعت (جزء من الجماعة التى اغتالت السادات) (جديدة)	—	مصر
٢٥	القطبيون (أتباع سيد قطب)	—	مرتفعة	سنية	آسرة	صغير	أتباع سيد قطب (جديدة). قمعت.	—	مصر

	اسم المنظمة	المعتقدات والعضوية	النضالية	المذهب	القيادة	الحجم	الوضع الحالى	الروابط الخارجية	البلد والمنشأ
٢٦	السماوية (أهل السماء)	—	مرتفعة	سنية	آسرة	صغير	سرية (جديدة)	—	مصر
٢٧	شباب محمد	شباب . طلاب	مرتفعة	سنية	جماعية ؟	متوسط	— (قديمة)	—	مصر
٢٨	التكفير والهجرة (أو جماعة المسلمين)	الريف . المدن الصغيرة وسطى . دنيا . علاقات عائلية	مرتفعة	سنية	شكرى مصطفى آسرة . محمد عبد الفتاح مصعب أبو زيد . مهدية	متوسط	قمعت . سرية . نشطة (جديدة) .	الكويت . تركيا . دول الخليج . الأردن . ليبيا . السعودية . باكستان . سوريا	مصر (المنيا)
٢٩	العصبة الهاشمية	وسطى – دنيا . دنيا . باطنية . شباب . طلاب .	متوسطة	سنية	اسرة . مهدية . (المهدى العربى)	صغير	حبست . أطلقت (١٩٨٣) (جديدة)	—	مصر (الصعيد)
٣٠	الأنصار	شباب . طلاب	مرتفعة	سنية	آسرة	صغير	قمعت . سرية . نشطة (جديدة)	—	سوريا (حلب)

	اسم المنظمة	المعتقدات والعضوية	النضالية	المذهب	القيادة	الحجم	الوضع الحالي	الروابط الخارجية	البلد والمنشأ
٣١	الإخوان المسلمون	وسطى . وسطى . دنيا	مرتفعة	سنية	سعيد حوى. عدنان سعدالدين جماعية	كبير	قمعت . سرية . (الجماعة المهيمنة في الجبهة الإسلامية) (قديمة)	مصر. أوربا . النمسا. كندا. العراق. الأردن. دول الخليج. الولايات المتحدة	سوريا
٣٢	الإخوان المسلمون (الحل السياسي)	وسطى (عمال . بقالون . طلاب. جنود)	متوسطة/ مرتفعة	سنية	عصام العطار (مؤسسها : السباعي)	متوسط	قمعت (قديمة)	مصر . دول الخليج. العراق. أوربا	سوريا
٣٣	جماعة أبي ذر	شباب . علماء	مرتفعة	سنية	آسرة . الشيخ محمد البيانوني	صغير	انضمت إلى الجبهة الإسلامية ١٩٨١ (جديدة)	—	سوريا (حلب)
٣٤	الجهاد	—	مرتفعة	سنية	آسرة	صغير	قمعت (جديدة)	—	سوريا
٣٥	جنود الله	تظهر وتختفي	مرتفعة	سنية	آسرة ؟	صغير	تؤيد الإخوان المسلمين (جديدة)	—	سوريا

	اسم المنظمة	المعتقدات والعضوية	النضالية	المذهب	القيادة	الحجم	الوضع الحالي	الروابط الخارجية	البلد والمنشأ
٣٦	كتائب الحق	—	مرتفعة	سنية	آسرة	صغير	قمعت (جديدة)	—	سوريا
٣٧	كتائب محمد (إخوان الداخل/ كتائب محمد)	وسطى. وسطى- دنيا. تجار. علماء	مرتفعة	سنية	آسرة. مروان حديد (مؤسس) عدنان عقلة	متوسط	قمعت ١٩٦٥ (جديدة)	مصر - أوربا	سوريا (حلب وحماة)
٣٨	الخُلاصة	شباب . طلاب	مرتفعة	سنية	—	صغير	قمعت. نشطة (جديدة)	—	سوريا
٣٩	السلفية	متعاونة مع إخوان سوريا	مرتفعة	سنية	آسرة	صغير	سرية (جديدة)	مصر	سوريا
٤٠	حزب التحرير الإسلامى	—	مرتفعة	سنية	أسس ١٩٦٣ فى حلب	صغير	مؤيد للإخوان وللجبهة الإسلامية (قديمة)	الأردن	سوريا
٤١	الطليعة المقاتلة للمجاهدين (إخوان)	فصيلة من الإخوان	مرتفعة	سنية	آسرة. مروان حديد (مات فى	متوسط	قمعت . سرية (جديدة)	العراق . مصر . أوربا	سوريا

	اسم المنظمة	المعتقدات والعضوية	النضالية	المذهب	القيادة	الحجم	الوضع الحالي	الروابط الخارجية	البلد والمنشأ
					في السجن/ ١٩٧٦)، سالم محمد الحامد وعدنان عقلة				
٤٢	حزب الدعوة الإسلامية	وسطى . وسطى – دنيا	مرتفعة	شيعية	آسرة . آية الله باقر الصدر	كبير	قمعت . سرية (قديمة)	إيران . دول الخليج. الولايات المتحدة بريطانيا. الكويت. دبي. البحرين. لبنان	العراق (الجنوب)
٤٣	الحزب الفاطمي	إيراني الأصل غالبا	متوسطة	شيعية	جماعية	صغير	قمعت (موالية للشاه ؟) (قديمة)	إيران	العراق (الجنوب)
٤٤	الحزب الثوري الإسلامي	—	مرتفعة	شيعية	آسرة	صغير	قمعت (جديدة)	إيران	العراق (الجنوب)

	اسم المنظمة	المعتقدات والعضوية	النضالية	المذهب	القيادة	الحجم	الوضع الحالي	الروابط الخارجية	البلد والمنشأ
٤٥	الإخوان المسلمون	الطبقة الوسطى	منخفضة	سنية	جماعية	متوسط	خاملة . احتواها صدام حسين (قديمة)	مصر . سوريا. الأردن . السعودية	العراق (الشمال/ الوسط)
٤٦	الاتحاد الإسلامي للطلبة العراقيين	طلاب	مرتفعة	شيعية	—	كبير	قمعت . سرية	إيران. دول الخليج أوربا . الولايات المتحدة	العراق (الجنوب)
٤٧	جماعة العلماء	تنظيم جماعات متعددة	مرتفعة	شيعية	آية الله محمد باقر الحكيم	متوسط	سرية (جديدة)	إيران	العراق (الجنوب)
٤٨	مجلس الثورة الإسلامية	—	مرتفعة	شيعية	آسرة ؟	صغير	قمعت (جديدة)	إيران	العراق (الجنوب)
٤٩	المجاهدون	مفكرون يهتمون بالنمو الاقتصادي	مرتفعة	شيعية	آسرة . ملهمها باقر الصدر	متوسط	سرية (جديدة)	إيران	العراق

	اسم المنظمة	المعتقدات والعضوية	النضالية	المذهب	القيادة	الحجم	الوضع الحالى	الروابط الخارجية	البلد والمنشأ
٥٠	منظمة العمل الإسلامى	علماء . اتجاهات مختلفة	مرتفعة	شيعية	جماعية . الشيخ محمد الشيرازى. هادى المدرّسى	متوسط	سرية (جديدة)	إيران (المدرسى متهم فى انقلاب البحرين ، ١٩٨١)	العراق
٥١	الرابطة الإسلامية	—	مرتفعة	شيعية	آسرة	صغير	قمعت (جديدة)	إيران	العراق
٥٢	رابطة المرأة المسلمة	نساء	مرتفعة	شيعية	—	متوسط	قمعت (جديدة)	إيران . دول الخليج	العراق (الجنوب)
٥٣	زينب (جمعية المرأة)	نساء (طلاب الجامعة)	مرتفعة	شيعية	آسرة	متوسط	قمعت (جديدة)	إيران . دول الخليج	العراق (الجنوب)
٥٤	أمل (أفواج المقاومة اللبنانية)	وسطى ، دنيا	مرتفعة	شيعية	الإمام موسى الصدر (مؤسس) نبيه برى. محمد شمس الدين . ع . قَبلان	كبير	نشطة . موالية لإيران وسوريا. منقسمة (جديدة)	إيران . سوريا . العراق	لبنان

	اسم المنظمة	المعتقدات والعضوية	النضالية	المذهب	القيادة	الحجم	الوضع الحالي	الروابط الخارجية	البلد والمنشأ
٥٥	الحركة الوطنية الإسلامية (التجمع الإسلامى)	سياسيون. موظفون. رجال دين	منخفضة	سنية	حسن خالد (شيخ)	متوسط كبير	نشطة. علنية (قديمة)	الدول العربية	لبنان
٥٦	الجماعة الإسلامية (إخوان)	وسطى . وسطى دنيا	متوسطة	سنية	جماعة الشيخ شعبان	متوسط	نشطة . علنية (إخوان لبنان) (قديمة)	سوريا. الأردن. مصر	لبنان
٥٧	الجهاد الإسلامى	—	مرتفعة	شيعية	آسرة ؟	صغير	سرية . ضد إسرائيل والولايات المتحدة (جديدة)	سوريا ؟ إيران	لبنان (الجنوب)
٥٨	جنود الرحمن	—	منخفضة	سنية	أحمد الداعوق	صغير	شبه نشطة . روحية (قديمة)	—	لبنان
٥٩	أمل الإسلامية/ حزب الله	فصيلة من أمل	مرتفعة	شيعية	آسرة . حسين موسوى	صغير	نشطة . إرهابية (جديدة)	إيران	لبنان (جنوب/ شرق)

	اسم المنظمة	المعتقدات والعضوية	النضالية	المذهب	القيادة	الحجم	الوضع الحالى	الروابط الخارجية	البلد والمنشأ
٦٠	الحزب الجمهورى	—	منخفضة	سنية	محمود محمد طه	متوسط	نشطة (قديمة)	—	السودان
٦١	حزب الشعب الديمقراطى (الختمية)	وسطى . دنيا	متوسطة/ منخفضة	سنية	الشيخ على عبد الرحمن. الشريف الهندى	كبير	نشطة. علنية (قديمة)	—	السودان
٦٢	حزب الأمة	وسطى . دنيا	متوسطة	سنية (مهدية)	صادق المهدى	كبير	شبه علنية (قديمة)	—	السودان
٦٣	الإخوان المسلمون	وسطى . وسطى - دنيا	متوسطة	سنية	جماعية	متوسط	نشطة . علنية (قديمة)	مصر	السودان
٦٤	جبهة الميثاق (إخوان)	وسطى ، دنيا	متوسطة	سنية	آسرة. د. حسن الترابى	كبير	نشطة (قديمة)	مصر . السعودية الأردن .	السودان
٦٥	حزب تحرير الجزيرة	وسطى	مرتفعة	شيعية	—	متوسط	قمعت ١٩٧٩ - ٨٠	إيران. دول الخليج العراق . البحرين	السعودية (المنطقة الشرقية)

	اسم المنظمة	المعتقدات والعضوية	النضالية	المذهب	القيادة	الحجم	الوضع الحالى	الروابط الخارجية	البلد والمنشأ
٦٦	الإخوان	وسطى . دنيا . قبلية	مرتفعة	سنّية	آسرة . جهيمان العتيبى (قتل ١٩٧٩، مهدية)	صغير/ متوسط	قمعت بعد احتلال الحرم (جديدة)	مصر . باكستان دول الخليج . اليمن	السعودية
٦٧	جماعة المسجد	وسطى	مرتفعة	سنّية	جماعية	متوسط	نشطة (سرية)، متخصصة فى الدعوة (جديدة)	عمان	السعودية
٦٨	منظمة الثورة الإسلامية فى شبه الجزيرة العربية	وسطى	مرتفعة	شيعية	آسرة . سعيد صَفّار (الآن فى إيران)	متوسط	قمعت (جديدة)	إيران	السعودية (المنطقة الشرقية)
٦٩	جماعة الدعوة	طلاب . اتجاهات مختلفة	متوسطة	سنية	لا مركزية	كبير	علنية (جديدة)	مصر (إخوان). الكويت	السعودية
٧٠	أنصار حركة أبناء القرآن	اتجاهات مختلفة (فلسطينية)	مرتفعة	سنية	—	صغير	نشطة . سرية . معارضة للعراق والأردن (جديدة)	الأردن . الضفة الغربية . إسرائيل	الأردن الضفة الغربية

	اسم المنظمة	المعتقدات والعضوية	النضالية	المذهب	القيادة	الحجم	الوضع الحالى	الروابط الخارجية	البلد والمنشأ
٧١	حركة التوحيد	ضد عرفات (فلسطينية)	مرتفعة	سنية	آسرة . مُصْدرو « التوحيد »	صغير	سرية . ضد الأردن ضد العراق . مع إيران (جديدة)	إسرائيل . الضفة الغربية . الولايات المتحدة	الأردن
٧٢	حزب التحرير	فلسطينيون (منفصلة من الإخوان)	مرتفعة / متوسطة	سنية	تأسست ١٩٥٢ الشيخ تقى الدين النبهانى	متوسط	قمعت فى ليبيا (١٩٨٠) شبه علنية فى الأردن (قديمة)	بيروت والبلاد العربية الأخرى ليبيا . تركيا	الأردن.الضفة الغربية
٧٣	الإخوان المسلمون	فلسطينيون . أردنيون	متوسطة	سنية	محمد خليفة (١٩٤٨ قائد الفدائيين يعارضه د. عزام)	متوسط	علنية (قديمة)	ض الغربية . علاقات طيبة مع الأردن	الأردن.ض الغربية
٧٤	العمل الإسلامى/ الخوانجية (إخوان)	مفكرون . طلاب . وسطى . ضد التدخين والرقص	مرتفعة	سنية	آسرة	متوسط	نشطة . قمعت . (جديدة)	مصر	تونس

	اسم المنظمة	المعتقدات والعضوية	النضالية	المذهب	القيادة	الحجم	الوضع الحالى	الروابط الخارجية	البلد والمنشأ
٧٥	الاتجاه الإسلامى	شباب . مفكرون . برجوازيون. أبناء ملاك الأرض ورجال الأعمال	مرتفعة	سنية	أسرة (حركت فى سبتمبر١٩٨١، الغنوشى ومورو) أسست مطلع السبعينات	كبير	شبه نشطة . قمعت (جديدة)	—	تونس
٧٦	الحزب الإسلامى (إخوان)	—	مرتفعة	سنية	جماعية (فى السجن)	كبير	نشطة . قمعت (قديمة)	مصر (الإخوان)	تونس
٧٧	جمعية حفظ القرآن	جماعات لدراسة القرآن . تجنّد من المساجد	متوسطة	سنية	الشيخ نَيْفر (إعلان بالدعوة مطالع السبعينات)	مجموعات كثيرة صغيرة	نشطة . قمعت ؟	—	تونس
٧٨	أهل الدعوة / القيام (إخوان)	موظفون ، رجال أعمال . طلاب	مرتفعة	سنية	جماعية ، مالك ابن نبى	كبير	نشطة (حُظِرت ١٩٧٠) نشرت اضطرابات سبتمبر ١٩٨١. سرية (قديمة)	مصر (الإخوان) تونس . المغرب	الجزائر

	اسم المنظمة	المعتقدات والعضوية	النضالية	المذهب	القيادة	الحجم	الوضع الحالى	الروابط الخارجية	البلد والمنشأ
٧٩	الحركة الإسلامية	مسلمون مشتتون	متوسطة / منخفضة	سنية	بن بيللا	صغير	نشطة (جديدة)	فرنسا. أوربا. سويسرا. إيران	الجزائر
٨٠	الجماعة الإسلامية (إخوان)	—	مرتفعة	سنية	سحنون (فى السجن)	متوسط	نشطة . قمعت (قديمة)	مصر. (المغرب) (الإخوان)	الجزائر
٨١	الإخوان المسلمون / الشبيبة الإسلامية	وسطى ، دنيا ، طلاب ، مهندسون ، تجار	مرتفعة	سنية	الزيتونى	متوسط	قمعت جزئيا (جديدة)	فرنسا . مصر	المغرب
٨٢	الشبان الإسلامية .	طلاب . مفكرون	مرتفعة	سنية	جماعية. أول بيان فبراير ١٩٨١	متوسط	سرية . ضد الملك. ضد الولايات المتحدة	جريدة «المجاهد» تصدر فى بلجيكا	المغرب
٨٣	دار التوحيد	مفكرون	متوسطة	شيعية	جماعية	متوسطة	نشطة (قديمة)	إيران	الكويت

(*) !!

	اسم المنظمة	المعتقدات والعضوية	النضالية	المذهب	القيادة	الحجم	الوضع الحالى	الروابط الخارجية	البلد والمنشأ
٨٤	جمعية الإصلاح الاجتماعى (إخوان)	وسطى . عليا . موظفون . رجال أعمال . طلاب	متوسطة	سنية	د. عمر أميرى (المغرب) جماعية . مجلة والمجتمع » (منذ ١٩٧٢) المحرر إسماعيل الشطى	كبير	نشطة (ثقافيا وسياسيا) (قديمة)	دبى. السعودية . الكويت. البحرين. قطر . الإمارات . عمان . سوريا	الكويت
٨٥	أنصار الدعوة	مفكرون . عرب وغير عرب	مرتفعة	سنية	جماعية	متوسط	نشطة (قديمة)	باكستان . الهند . دول الخليج	دول الخليج
٨٦	جماعة التبليغ	هنود-عرب . باكستانيون . عمال الطبقة الوسطى - الدنيا	منخفضة	سنية	جماعية	متوسط	نشطة . روحية (قديمة)	دول الخليج . باكستان . الهند . مصر	دول الخليج
٨٧	حزب الله	طلاب . مفكرون	مرتفعة	سنية	آسرة . الزبيرى (المؤسس) قتل ١٩٦٥	متوسط	سرية (جديدة)	السعودية . دول الخليج . ض . الغربية . أوربا	اليمن

	اسم المنظمة	المعتقدات والعضوية	النضالية	المذهب	القيادة	الحجم	الوضع الحالى	الروابط الخارجية	البلد والمنشأ
٨٨	الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين	وسطى. وسطى - دنيا	مرتفعة	شيعية	آسرة ، المدّرسى	متوسط	قمعت . سرية (جديدة)	إيران . العراق . دول الخليج	البحرين
٨٩	الاتحاد الإسلامى	طلاب . موظفون	متوسطة	سنية	جماعية	متوسط	نشطة . علنية (قديمة)	أوربا . البلاد العربية	الولايات المتحدة . العالم العربى
٩٠	أسرة الجهاد	فلسطينيون إسرائيليون(*)	مرتفعة	سنية	—	صغير	قمعتها إسرائيل (جديدة)	—	إسرائيل (الجليل)
٩١	أهل الحديث	طلاب (فى الخارج)	متوسطة	سنية	جماعية	متوسط	نشطة (جديدة)	أوربا . الولايات المتحدة	العالم العربى ألمانيا

ملحق – ٢

معجم المصطلحات الإسلامية(*)

عَبْد (لله)
أذان
أعداء الله والإنسان
العدل أساس الحكم
عهد (ميثاق)
عهد الاستضعاف
أهل البيت
أهل الحديث
أهل الحل والعقد
أهل الكتاب
أهلى (مسجد)
أخ/إخوان
آخر الزمان
علوى/نصيرى
عالِم/علماء
أَمَل
أمير المؤمنين
عنقود (خلية ثورية)

عقيدة
عصبية
أصالة
عَصَابة (؟!)
عِشاء
عاشوراء
أصل
أصليين
أوقاف
آية الله
بَدْو
بَرَكة
بطل العبور
البعث الإسلامى
باطنى
بَيْعة
بدعة
دار الإسلام

دار الحرب
دعوة
دولة
ضَلّ
ذِمّى
دين
دروز
دُعاة
الفَجْر
فلاحون
فَنّ الموت
فقيه
فرض
فرض عين
فرض كفاية
فَساد
فَتْح
فتوى

فكرة
فِقه
فِتنة
فُقَهاء/فقيه
فقراء
جَلّابيه (؟!)
غيْبة (شيعة)
غُلاة (الاسماعيلية، مؤلّهو علىّ، العلويون)
غُترة (غطاء الرأس)
حدّ/حدود (عقوبة)
حديث/أحاديث (نبوية)
حجّ
حاكمية
حلال
حلقات
حقّ
حرام

الحرَمَيْن
هِداية
حِجاب
هِجرة
حزب
هُجَر (جمع هِجرة)(؟!)
حكم
حسينى (موكب شيعى)
حسينية (ملتقى شيعى)
عبادة
إباضى
افتراء
إحياء الدين
إجماع
اجتهاد
إخوان
اكتناز
إمام

(*) هذا المعجم أساساً لفائدة غير المسلم الذى يقابل هذه المصطلحات فى قراءاته عن الإسلام والمسلمين فلا يفهم معناها . وضعت فى الأصل مصحوبة بترجمة مدلولاتها إلى الانجليزية ، وكانت هناك مرتبة ألفبائيا حسب النطق الانجليزى . توجد بعض مصطلحات لا علاقة لها بالإسلام (عَصابة ، بدو ، بطل العبور ، فلاحون ، جلابية ... الخ) مما يدل على تشوه فى فهم معنى الإسلام عند الكاتب حين اعتبرها مصطلحات إسلامية .

إيمان
إمارة
انفتاح
عِقال
إصلاح
إسلاميون
إسماعيلى
عِصمة
إسناد
اثنا عشرية
جبهة
جاهلية
جماعة
جماهيرية (ليبيا)
جامع
جمعية
جذابة
جزية
جهاد
جهاد بالسيف
الجهاز القيادى

جهاز التقييم
الجيل الضائع
الكعبة
كبير العائلة
كافر/كُفار
كلمة (الشهادة)
كَشْف (الصوفية)
خليفة
الخوارج
خطَر
خِمار
خُرافة
خطباء/خطيب
كُفّار
كُفْر
لحية
مذهب
المغرب (القطر)
المهدى المنتظر
مجلس الشورى
مجموعة (جماعة)

مكروه
مال
معرفة (الله)
مَرْجِع (عند
مرجِعيّة
مراحل
مساكين
المشرق (العربى)
مسيرة (الشيعة)
مسجد
مصلحة (عامة)
موكب (الشيعة)
مِحنة
منهاج
المفاصلة الشعورية
المفسدون فى الأرض
المفتى
محدِّث
مَحَبّة
مجدِّد
مجاهد/ـون

مجتهد فى المذهب
ملحد
مُلّا
مؤمن/ـون
مُنَظِّر
مُنْكَر
المراقب العام
المرشد
مرتدّ
مصحف
المشعشعون (شيعة عرب/ خوزستان)
مشركون
مستضعفون
مصطلحات
متعصِّب/ـون
متديِّن
متكلِّم (علم الكلام)
متطرِّف
متواتِر
المعتزلة
الموحِّدون

نبيّ
نائب
نشر الدعوة
النظام الإسلامى
نُصَيْرى
قاضى/قُضاة
قرامطة
قبلة
قتال
القيادة القطرية
القياس
قِزِل باش (الرؤوس الحُمر) (قبائل شيعية فى شرق الأناضول)
القرآن
قريش
الربانية
الرئيس المؤمن
ركعة
الراشدون
الرسول (محمد، ﷺ)
الرِّبا
الربوبية

الروح	صوفيّ	تسبيح (مِسبحة)
الصبر	صُلْب	تصحيح
الصدقة	سُنّى	توفيق
الصفّ الجادّ	السنّة	توحيد
الصحابة	تعاون	ثوب
الصحوة الإسلامية	تبذير	علماء
السلف	طاغوت	الألوهية
السلفية	تغيير	الأمة
الصلاة	طائفية	الأصولية الإسلامية
سرايا الدفاع	تجديد	أُسَر (خلايا سرية)
الصوم	تكفير	الوحدات الخاصة (سوريا)
الشهادة (أشهد أن ..)	طليعة	وكيل
الشهيد	الطليعة المقاتلة	ولاء
الشريعة	تنظيم	وَلاية
شرعية الحكم	التنظيم الخيطى	وِلاية الفقيه (إيران)
شيخ (قبيلة/دين/عُمْر)	تقشُّف	زبيبة (علامة سوداء على الجبهة ترمز إلى التقوى)
الشيطان	تَقِيّة	ظاهر
الشعارات	تقليد	الزكاة
شيعة على	تقوى	ظَلَمة
شرك	تعريف	زنديق
الصراط المستقيم	طريقة	الزىّ الإسلامى
		زعماء

ملحـــق – ٣

تحليل إحصائى وملخّص للجماعات الإسلامية

الأهداف :

قدمنا فى (ملحق – ١) تحليلا لإحدى وتسعين جماعة أصولية إسلامية ولخصائصها التنظيمية بهدف اختبار الفروض التالية التى شُرِحت فى الفصل – ٥ .

تتبع المنظمات الأصولية الإسلامية فى تطورها نمطين :

١ – المنظمات الأصولية الجديدة بشكل عام : (أ) صغيرة الحجم ، (ب) ذات نضالية عالية ، (جـ) تقودها شخصيات آسرة ، (د) وتعمل تحت الأرض .

٢ – الجماعات الإسلامية الأقدم والأكثر استقرارا ، هى بعامة : (أ) كبيرة الحجم ، (ب) ذات نضالية منخفضة ، (جـ) يقودها زعماء إداريون ، (د) وتعمل علناً .

منهجية البحث :

تحتوى البيانات خمسة أصناف من الخصائص للجماعات الأصولية الإسلامية الإحدى والتسعين : النضالية والقيادة والحجم والوضع القانونى والعمر التنظيمى . وقد أوجبت الطبيعة الكمّيّة للبيانات استخدام نظام اختزالى (كودىّ) لإدراك تأثير المتغيّرات بعضها على بعض (انظر : جدول – ٨) . إن النقص فى دقة البيانات الكمية بشأن العمر والحجم التنظيميين ، ثم الحكم النسبىّ لطبيعة البيانات بخصوص الوضع والنضالية والقيادة ، قد حدّ من نطاق اختيار المنهجية الاحصائية التى يمكن استخدامها . ومع هذا ، أمكن استخدام نظام اختزالى لترتيب المتغيرات التى قام باختبارها ثلاثة محكّمين مع متخصّص فى هذا المجال .

جـــدول - ٨

نظام الاختزال(*) للتعريفات الإجرائية للمتغيرات

النضالية : التوجّه المذهبى والحركى لكل منظمة :

١ - عالية

٢ - متوسطة

٣ - منخفضة

القيادة : نمط القيادة فى كل جماعة :

٠ - إدارية (بيروقراطية)

١ - (شخصية) أسرة

الحجم : الحجم التقريبى لكل جماعة :

١ - صغير

٢ - متوسط

٣ - كبير

الوضع : درجة السّرّية لكل مجموعة :

١ - سرّية تماما (تحت الأرض)

(*) « الاختزال » هنا معناه تحويل المعلومات عن أى موضوع إلى صيغ محددة يمكن دراستها وقياسها إحصائيا .

٢ - نصف علنية

٣ - علنيّة

العُمر : مدة استمرار وجود الجماعة ؛ اتخذنا منتصف الستينات حدّا فاصلا بين المنظمات « القديمة » و« الجديدة » .

٠ - قديمة

١ - جديدة

تمّ اختيار التحليل بجلول التوافقات كأفضل أسلوب لتحليل مجموعة البيانات واختبار قوة العلاقات بين الصفات . وحين تقاس المتغيرات عند المستوى الإسميّ أو الترتيبى عن طريق فئات محدودة تماثل مجموعة البيانات فإن تحويلها إلى جداول ترابطات سوف يمدّنا بوسيلة ممتازة لدراسة التكرار والنسب المئوية والأهمية الإحصائية للبيانات . وفى هذه الدراسة تم قياس ثلاثة من المتغيرات عند المستوى الإسمى ؛ أما المتغيران الآخران (النضالية والحجم) فقد قيسا بالطريقة الترتيبية .

ومن أجل التعرّف على النماذج والارتباطات بين المتغيرات الخمسة ، صمّمت عشرة جداول ارتباطية . وتقارن الجداول العشرة كل متغير محكوما بالقياس إلى المتغيّرات الأربعة الباقية .

بالإضافة إلى هذا ، حُسِبت مقاييس الارتباط ومعاملات الارتباط التى وجد أنها تفيد فى بيان قوة العلاقة بين كل اثنين من المتغيرات النوعية . وقد شملت هذه المقاييس : (فاى Phi) و(Cramer's V) و(جاما Gamma) (انظر : جدول - ٩) . اختير مقياس (Cramer's V) كأفضل مقياس للارتباط بين مجموعة البيانات هذه . ومقياس (Cramer's V) هو عبارة عن مقياس الارتباط (كا^{٢} = مربّع كا) لأى جدول حجم . وقيمته العليا أقل من ١,٠ حين تكون الهوامش الأفقية غير مطابقة للهوامش العمودية . ومقياس (V) يكون مطابقا لمقياس (فاى - Phi) فى جدول من عمودين وصفين . القيمة العالية (+ ١) تشير إلى درجة عالية من الارتباط .

النتائج :

تحليل المعلومات عن طريق جدول التوافقات أنتج سبعة مقاييس للارتباط ذات أهمية إحصائية بالنسبة للجماعات الإسلامية (جدول – ١٠) كل الجداول بمقياس ٠,٥ ≥ Cramer's V تضمها جداول (١٠–أ) – (١٠ – ز) . وتقيس النتائج التكرار المطلق (عدد الملاحظات الواقعة فى كل مقارنة) ، والنسبة الكلية الأصلية (Pct) والنسبة العمودية الأصلية (Col Pct) ، ونسبة المجموع الكلى للملاحظات الواقعة فى الصفوف والأعمدة .

جدول ١٠ – أ : النضالية × العمر : من بين أعلى المنظمات نضالية ، هناك ٨٨٪ حديثة النشأة نسبيا . والشيء المهم هو أن ١٠٠٪ من الجماعات المنخفضة النضالية و٦٧٪ من الجماعات المتوسطة النضالية قديمة النشأة .

جدول ١٠ – ب : النضالية × الوضع : ٩٥٪ من الجماعات الأصولية السرية (تحت الأرض) عالية النضالية . أضف إلى هذا أن ٨٦٪ من الجماعات متوسطة السرية والعلنية منخفضة أو متوسطة فى نضاليتها .

جدول ١٠ – ج : النضالية × القيادة : ٩٣٪ من الجماعات ذات القيادة الآسرة تبدو عليها النضالية العالية . وبالمقابل ، ٧٤٪ من الجماعات التى تقاد بالأساليب الإدارية (البيروقراطية) ، نجدها ذات مستوى متوسط أو منخفض من النضالية .

جدول ١٠ – د : القيادة × العمر : من بين جميع الجماعات الإسلامية الجديدة ٧٩٪ ذات قيادات آسرة . ومن الجدير بالملاحظة أن ٨١٪ من الجماعات القديمة ذات قيادة من النوع الإدارى . فقط ١١٪ من ذات القيادات الآسرة استمرت فى الوجود أكثر من خمسة عشر عاما .

جدول ١٠ – هـ : القيادة × الوضع : ٨٧٪ من الجماعات الأصولية ذات القيادات الآسرة كانت سرية . ٤٪ فقط من الجماعات التى تعمل علنا كانت قياداتها آسرة .

جدول ١٠ – و : القيادة × الحجم : ٩٠٪ من كل الجماعات التى تعتبر « صغيرة » فى الحجم ذات قيادات آسرة ؛ ٩١٪ من الجماعات التى يقودها إداريون ، كانت متوسطة أو كبيرة فى الحجم .

جدول ١٠ – ز : الوضع × العمر : ٨٣٪ من الجماعات السرية كانت حديثة النشأة نسبيا . وبالمقابل ، ٨٢٪ من الجماعات العلنية كانت معمرة إلى عدة عقود . ٢٠٪ فقط من الجماعات الأصولية الجديدة تمتعت بوضع شبه علنى أو علنى .

الخلاصة :

التحليل السابق يدعّم بقوة الفرضين ١ ، ٢ المذكورين سابقا بالتفصيل فى فصل – ٥ . وقد وجدت ارتباطات إحصائية قوية بين خمسة من الخصائص التنظيمية : ١ – طول مدة حياة الجماعة ؛ ٢ – نوع القيادة ؛ ٣ – مستوى النضالية ؛ ٤ – حجم الجماعة ؛ ٥ – حالة السرّية .

فكلما كانت الجماعة أحدث نشأة وأصغر حجما ، ارتفع مستواها النضالى ، وزادت احتمالات أن تكون قياداتها من النوع الآسر ، واحتمالات أن يكون وجودها سرّيا .

هذه النتائج تتفق مع النمط العام الذى يبدو أنه يميز تطور الحركات الدينية والمذهبية . ففى مطلع وجودها تكون الجماعة صغيرة سرية نضالية وتقودها قيادة آسرة . ومع مرور الوقت تتحول الجماعة إلى حركة كبيرة وتعمل علنيا مع انخفاض فى درجة نضاليتها وتحول فى قيادتها إلى النمط الإدارى .

جـــدول – ٩

قائمة معاملات الارتباط طبقا لمقياس « كرامير » (Cramer's V)

	العمـر	الوضـع	الحجم	القيادة
الوضــــــــــع	٠,٥٥	×	—	—
الحجـــــــــم	٠,٤٧	٠,٣١	×	—
القيـــــــادة	٠,٥٠	٠,٥٨	٠,٥٣	×
النضاليـــــــة	٠,٦٥	٠,٦٤	٠,٢٩	٠,٧٠

★ إذا كان معامل الارتباط – طبقا لمقياس « كرامير » ٠,٥ أو أكبر فإنه يمثل درجة عالية من الارتباط .

★ كل جداول التوزيعات طبقا لمقياس « كرامير » ممثّلة فى جداول (١٠ – أ) – (١٠ – ز) .

جـــدول - ١٠

تحليل جداول التوافقات للجماعات الإسلامية (عدد - ٩١)

١٠ - أ : النضالية × العمر :

	العمـــر		
تكرار النسبة الكلية الأصلية الأفقية	قديمة	جديدة	المجمـــوع
عالية	٧	٥٣	٦٠
(نسبة)(*)	١٢(٪ من٦٠)	٨٨(٪من ٦٠)	٦٩(٪ من٨٧)
متوسطة	١٤	٧	٢١
(نسبة)	٦٧(٪ من٢١)	٣٣(٪ من٢١)	٢٤(٪ من٨٧)
منخفضة	٦	٠	٦
(نسبة)	١٠٠(٪ من٦)	٠ (٪ من٦)	٧ (٪ من٨٧)
المجموع	٢٧	٦٠	٨٧
النسبة	٣١(٪ من٨٧)	٦٩ (٪ من٨٧)	١٠٠(٪من٨٧)

(*) ما بين القوسين (...) مضاف إلى الأصل لتوضيح كيفية قراءة الجدول : فكل رقم فى الصف الثانى من كل مجموعة يمثل نسبة الرقم الذى فوقه بالقياس إلى مجموع الأرقام فى الصف العلوى ؛ ٧ + ٥٣ = ٦٠ . الرقم (١٢) هو نسبة العدد (٧) فى المائة بالنسبة إلى العدد ٦٠ (٧/٦٠ = ١٢٪) وكذلك (٥٣/٦٠ = ٨٨٪) . المجموع الكلى لأعداد الصفوف الثلاثة (٦٠ + ٢١ + ٦) هو ٨٧ و(٦٠/٨٧=٦٩٪) وكذلك (٢١/٨٧ = ٢٤٪) و (٦/٨٧ ٧٪) . وهكذا الحال فى كل جدول .

١٠ - ب : النضالية × الوضع :

تكرار النسبة الكلية الأصليةالعمودية	الوضع سرية	نصف علنية	علنية	المجموع
عاليـة	٥٨	٤	١	٦٣
	٩٥	٣١	٦	٦٩
متوسطـة	٣	٩	١٠	٢٢
	٥	٦٩	٥٩	٢٤
منخفضـة	٠	٠	٦	٦
	٠	٠	٣٥	٧
المجموع	٦١	١٣	١٧	٩١
النسبة	٦٧	١٤	١٩	١٠٠

١٠ - جـ : النضالية × القيادة :

تكرار النسبة الكلية الأصلية العمودية	القيـادة إداريـة	آسـرة	المجمـوع
عاليـة	٩	٤٣	٥٢
	٢٦	٩٣	٦٥
متوسطـة	١٩	٣	٢٢
	٥٧	٧	٢٧
منخفضـة	٦	٠	٦
	١٧	٠	٨
المجموع	٣٤	٤٦	٨٠
النسبة	٤٢	٥٨	١٠٠

١٠ - د : القيادة × العمر :

تكرار النسبة الكلية الأصلية العمودية	العمر قديمة	جديدة	المجموع
إدارية	٢١	١١	٣٢
	٨١	٢١	٤١
آسرة	٥	٤١	٤٦
	١٩	٦٩	٥٩
المجموع	٢٦	٥٢	٧٨
النسبة	٣٣	٦٧	١٠٠

١٠ - هـ : القيادة × الوضع :

تكرار النسبة الكلية الأصلية الأفقية	الوضع سرية	نصف علنية	علنية	المجموع
إدارية	١١	٨	١٥	٣٤
	٣٢	٢٤	٤٤	٤٣
آسرة	٤٠	٤	٢	٤٦
	٨٧	٩	٤	٥٧
المجموع	٥١	١٢	١٧	٨٠
النسبة	٦٤	١٥	٢١	١٠٠

١٠ – و : القيادة × الحجم :

تكرار النسبة الكلية الأصلية العمودية	الحجم: صغير	متوسط	كبير	المجموع
إدارية	٣	٢٢	٩	٣٤
	١٠	٦٣	٦٤	٤٣
آسرة	٢٨	١٣	٥	٤٦
	٩٠	٣٧	٣٦	٥٧
المجموع	٣١	٣٥	١٤	٨٠
النسبة	٣٩	٤٤	١٧	١٠٠

١٠ – ز : الوضـع × العمـر :

تكرار النسبة الكلية الأصلية الأفقية	العمر: قديمة	جديدة	المجموع
سرية	١٠	٤٨	٥٨
	١٧	٨٣	٦٧
نصف علنية	٣	٩	١٢
	٢٥	٧٥	١٣
علنية	١٤	٣	١٧
	٨٢	١٨	٢٠
المجموع	٢٧	٦٠	٨٧
النسبة	٣١	٦٩	١٠٠

المراجع



أولا : المراجـــع العربيـــة(*)

(أ) الكتب :

أبو بكر القادرى : فى سبيل الوعى الإسلامى . ١٩٧٧ .

أحمد الحجاجى : الرجل الذى أشعل الثورة . القاهرة ، ١٩٥٢ .

أحمد كمال أبو المجد : التطرف . القاهرة ، د . ت .

بندلى الجوزى : من تاريخ الحركات الفكرية فى الإسلام . د . ن ، ١٩٨١ .

البهى الخولى : تذكرة الدعاة . القاهرة ، ١٩٥٣ .

ابن تيمية ، تقى الدين ، أحمد : السياسة الشرعية . بيروت ، ١٩٦٩ .

جابر رزق : مذابح الإخوان فى سجون عبد الناصر . القاهرة ، ١٩٧٧ .

جهيمان بن سيف العتيبى : سبع رسائل . د . ن . ، د . ت .

حسن البنا : مذكرات الدعوة والداعية . ١٩٥١ .

حسن الهضيبى : دعاة لا قضاة . القاهرة ، ١٩٧٧ .

الخمينى ، آية الله : الحكومة الإسلامية . بيروت ، ١٩٧٩ .

أبو ذر (اسم مستعار) : الإخوان ماضيا وحاضرا . د . ن ، ١٩٨٠ .

رءوف شلبى : الشيخ حسن البنا . القاهرة ، ١٩٧٨ .

رفعت السعيد : حسن البنا . القاهرة ، ١٩٧٩ .

زكريا سليمان بيومى : الإخوان المسلمون . القاهرة ، ١٩٧٩ .

سالم على البهنساوى : الحكم وقضية تكفير المسلم . الكويت ، ١٩٨١ .

(*) وردت هذه المراجع العربية ضمن قائمة مراجع الأصل الانجليزى مكتوبة بالحروف اللاتينية . وقد ميزناها هناك بنجمة (*) .

سعيد حوى : الله جل جلاله . بيروت ، ١٩٧٥ .
— جولة فى الفقهين الكبير والأكبر . الاسكندرية ، ١٩٨٠ .
— من أجل خطوة إلى الأمام على طريق الجهاد المبارك . بيروت ، ١٩٧٩ .
سيد قطب : العدالة الاجتماعية فى الإسلام . القاهرة ، ١٩٦٤ .
— دراسات إسلامية . جدة ، ١٩٦٧ .
— فى ظلال القرآن . مج - ٤ (١٢ - ١٨) بيروت : دار الشروق ، ١٩٧٤ .
. مج - ٤ (١٠) د . ق . ١٩٦٦ .
— هذا الدين . القاهرة . د . ت .
— خصائص التصور الإسلامى ومقوماته . القاهرة ، ١٩٦٥ .
— معالم فى الطريق . بيروت ، ١٩٦٨ .
— السلام العالمى والإسلام . القاهرة ، د . ت .
الصادق المهدى : المهدية . بيروت ، ١٩٧٥ .
عبد البديع صقر : كيف ندعو الناس ؟ القاهرة ، ١٩٧٦ .
عبد الرحمن أبو الخير : ذكرياتى مع جماعة المسلمين . الكويت ، ١٩٨٠ .
عبد الرحمن بدوى : المذاهب الإسلامية الحديثة . القاهرة ، ١٩٦٤ .
عبد الرحمن الشرقاوى : قراءات فى الفكر الإسلامى . بيروت ، ١٩٧٥ .
عبد القادر عودة : الإسلام وأوضاعنا السياسية . القاهرة ، د . ت .
عوض الله جاد حجازى : ابن القيم وموقفه من التفكير الإسلامى . القاهرة ، ١٩٧٣ .
عون الشريف قاسم : الإسلام والبعث القومى . بيروت ، ١٩٨٠ .
— الإسلام والثورة الحضارية . القاهرة ، ١٩٦٥ .
فؤاد كاظم : أرقام وآراء حول نظام البعث فى العراق . طهران ، ١٩٨٢ .
ابن كثير الدمشقى ، عماد الدين : كتاب الاجتهاد فى طلب الجهاد . القاهرة ، ١٩٢٨ .
مالك بن نبى : مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى . القاهرة ، ١٩٧١ .
— المسلم فى عالم الاقتصاد . بيروت ، د . ت .
— الظاهرة القرآنية . د . ن ، د . ت .

مجهول : المسلمون فى سوريا والإرهاب النصيرى . د . ن ، د . ت .

محمد أبو زهرة : الدعوة إلى الإسلام . د . ن .، ١٩٧٣ .

ـــ تاريخ المذاهب الإسلامية — ٢ : القاهرة ، د . ت .

محمد أبو القاسم حاج محمد : السودان . بيروت ، ١٩٨٠ .

محمد إسماعيل الطهطاوى : فى الدعوة إلى الإسلام . القاهرة ، ١٩٧٩ .

محمد باقر الصدر : البنك اللاربوى فى الإسلام . الكويت ، د . ت .

ـــ فلسفتنا . بيروت ، ١٩٦٢ .

ـــ خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء . قم ، ١٩٧٩ .

ـــ لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية فى إيران ، قم ، ١٩٧٩ .

محمد حسين فضل الله : الإسلام ومنطق القوة . د . ن ، ١٩٧٩ .

محمد شوقى زكى : الإخوان المسلمون والمجتمع المصرى . د . ن ، د . ت .

محمد عبد الرحيم عنبر : نحو ثورة إسلامية . القاهرة ، ١٩٧٩ .

محمد عبد السلام فرج : الفريضة الغائبة . د . ن ، د . ت .

محمد عمارة : الإسلام وفلسفة الحكم . بيروت ، ١٩٧٩ .

ـــ مسلمون ثوار . القاهرة ، ١٩٧٢ .

ـــ الإسلام والثورة . القاهرة ، ١٩٧٩ .

محمد قطب : الإنسان بين المادية والإسلام . القاهرة ، ١٩٦٥ .

محمود عبد الحليم : الإخوان المسلمون : أحداث صنعت التاريخ : رؤية من الداخل . الاسكندرية : جـ — ١ ، ١٩٧٩ .

مصطفى السباعى : اشتراكية الإسلام . دمشق ، ١٩٥٨ .

المودودى : السيد أبو الأعلى : نظرية الإسلام وهديه فى السياسة والقانون الدستورى . بيروت ، ١٩٧٥ .

(ب) المجلات والصحف العربية :

المجتمع (الكويت) .

العربى (الكويت) .

الوطن (الكويت) .
صوت الطليعة (السعودية) .
المستقبل العربى (لبنان) .
الدعوة (السعودية ، مصر ، النمسا) .
الاعتصام (لبنان ، مصر) .
الأهرام (مصر) .
الأهالى (مصر) .
النذير (سوريا ، النمسا) .
المنبر (جينيف) .
طريق الحق (الولايات المتحدة) .
الأخبار (مصر) .
صوت الرافدين (الولايات المتحدة) .
الجهاد (إيران) .
التوحيد (الولايات المتحدة) .
السفير (بيروت) .
البعث (سوريا) .
المسلم المعاصر (الكويت) .
التصوف الإسلامى (الكويت) .
منار الإسلام (الكويت ، مصر) .
الوعى الإسلامى (الكويت ، مصر) .
منبر الإسلام (مصر) .
الهداية (البحرين) .
الأمة (قطر) .
لواء الإسلام (مصر) .

(ج) الوثائق العربية :

- بيان الثورة الإسلامية فى سوريا ومنهاجها . دمشق ، ٩ نوفمبر ، ١٩٨٠ .
- استشهاد الإمام محمد باقر الصدر من منظور حضارى . لبنان ، ١٩٨١ .



ثانيـــا : المراجـــع العربيـــة والأجنبيـــة(*)
(كما وردت فى الأصل الانجليزى)

Books

Abdalati, Hammudah. *Islam in Focus.* Kuwait: The International Islamic Federation of Student Organizations, 1978.

Abd-Allah, Umar F. *The Islamic Struggle in Syria.* Berkeley, Ca.: Mizan Press, 1983.

★Abd al-Halim, Mahmud. *Al-Ikhwan al-Muslimun* [The Muslim Brothers]. Alexandria, 1979.

Abdel-Malek, Anouar. *Egypt: Military Society.* New York: Random House, 1968.

Abrahamian, Ervand. *Iran Between Two Revolutions.* Princeton: Princeton University Press, 1982.

★Abu al-Khayr, Abd al-Rahman. *Zikriyati Maa Jamaat al-Muslimin: Al Takfir wal-Hijrah* [My Memoirs of the Society of Muslims]. Kuwait, 1980.

★Abu al-Majd, Ahmad Kamal. *Al-Tatarruf* [Extremism]. Cairo, n.d.

Adorno, T. W. *et al. The Authoritarian Personality.* New York: Norton, 1982.

★Anbar, Muhammad Abd al-Rahim. *Nahwa Thawrah Islamiyyah* [Toward an Islamic Revolution]. Cairo, 1979.

★Anonymous. *Al-Muslimun fi Suriya wal-Irhab al-Nusayri* [The Muslims in Syria and Nusayri Terror]. n.p., n.d.

Antonious, George. *The Arab Awakening.* New York: Capricorn Books, 1965.

Arberry, A. J., ed. *Religion in the Middle East.* Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1969.

★Awda, Abd al-Qadir. *Al-Islam wa Awdauna al-Siyasiyyah* [Islam and Our Political Positions]. Cairo, n.d.

Ayoob, Mohammed, ed. *The Politics of Islamic Reassertion.* London: St. Martin's, 1981.

(* المراجع العربية مميزة بنجمة)

★ Badawi, Abd al-Rahman. *Madhahib al-Islamiyyah al-Hadith* [Modern Islamic Schools of Law]. Cairo, 1964.

★ al-Bahnasawi, Salim Ali. *Al-Hukm wal-Qadiyyah Takfir al-Muslim* [The Authority and the Cause of the Muslim Accusation of Unbelief]. Kuwait, 1981.

★ al-Banna, Hasan. *Mudhakkarat al-Dawah wal-Daiyyah* [Memoirs of the Call and the Caller]. 1951.

★ Bayyumi, Zakariyya Sulayman. *Al-Ikhwan al-Muslimin* [The Muslim Brethren]. Cairo, 1979.

★ Bin Nabi, Malik. *Mushkilat al-Afkar fil-Alam al-Islami* [The Problem of Ideas in the Muslim World]. Cairo, 1971.

———. *Al-Muslim fi Alam al-Iqtisad* [The Muslim in the Economic World]. Beirut, n.d.

———. *Al-Zahirah al-Quraniyyah* [An Essay on Quranic Theory]. n.p., n.d.

Binder, Leonard. *The Ideological Revolution in the Middle East.* New York: John Wiley and Sons, 1964.

———. *In a Moment of Enthusiasm.* Chicago: University of Chicago Press, 1978.

Cudsi, S. Alexander, and Dessouki, A. E. H., eds. *Islam and Power.* Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1981.

Curtis, Michael, ed. *Religion and Politics in the Middle East.* Boulder, Co.: Westview, 1981.

Dekmejian, R. Hrair. *Egypt Under Nasir.* Albany, N.Y.: SUNY Press, 1971.

———. *Patterns of Political Leadership: Egypt, Israel & Lebanon.* Albany, N.Y.: SUNY Press, 1975.

Dessouki, Ali E. Hillal, ed. *Islamic Resurgence in the Arab World.* New York: Praeger, 1982.

Devlin, John F. *Syria: Modern State in an Ancient Land.* Boulder, Co.: Westview, 1982.

★ Dhar, Abu (pseud.). *Al-Ikhwan Madiyan wa Hadiran* [The Brethren in the Past and in the Present]. n.p., 1980.

Direnzo, Gordon, J. *Personality and Politics.* Garden City, N.Y.: Anchor Press/Doubleday, 1974.

Donohue, John, and Esposito, J. L., eds. *Islam in Transition: Religion and Sociopolitical Change.* New York: Oxford University Press, 1982.

Durkheim, Emile. *Suicide: A Study in Sociology.* Glencoe, Il.: Free Press, 1951.

Enayat, Hamid. *Modern Islamic Political Thought.* Austin: University of STexas Press, 1982.

Encyclopaedia of Islam. Vol. 3. Leiden: E. J. Brill, 1971.

Erikson, Erik. *Young Man Luther.* New York: Norton, 1958.

———. *Identity, Youth and Crisis.* New York: Norton, 1968.

———. *Childhood and Society.* New York: Norton, 1950.

Esposito, John L., ed. *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change.* Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1980.

★ Fadlallah, Muhammad Husayn. *Al-Islam wa Mantiq al-Quwwah* [Islam and the Sphere of Power]. n.p., 1979.
★ Faraj, Mohammad Abdessalam. *Al-Jihad: The Forgotten Pillar.* Ontario, Canada: n.p., n.d.
———. *Al-Faridah al-Ghaibah* [The Absent Obligation]. N.p. N.d.
Fischer, Michael M. J. *Iran, from Religious Dispute to Revolution.* Cambridge, Ma.: Harvard University Press, 1980.
Gellner, Ernest. *Muslim Society.* Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
Gibb, Hamilton A. R. *Modern Trends in Islam.* Chicago: University of Chicago Press, 1947.
———. *Studies on the Civilization of Islam.* Boston, Ma.: Beacon Press, 1962.
Gilsenan, Michael. *Recognizing Islam.* London: Pantheon, 1983.
Guillaume, Alfred. *Islam.* New York: Penguin, 1954.
Habermas, Jürgen. *The Legitimation Crisis.* Boston: Beacon Press, 1975.
Haddad, Yvonne Yazbeck. *Contemporary Islam and the Challenge of History.* Albany, N.Y.: SUNY Press, 1982.
★ al-Hajjaji, Ahmad Anis. *Al-Rajul alladhi Ashal-Thawrah* [The Man Who Sparked the Revolution]. Cairo, 1952.
★ Hamad, Muhammad Abu al-Qasim Hajj. *Al-Sudan.* Beirut, 1980.
★ Hawwa, Said. *Allahu Jalla Jalalahu* [God in His Exalted Majesty]. Beirut, 1975.
———. *Jawalat fil-Fiqhayn al-Kabir wal-Akbar* [Excursions on Two Fiqhs—The Great and The Greatest]. Alexandria, Egypt, 1980.
———. *Min Ajl Khatwah ila al-Amam ala Tariq al-Jihad al-Mubarak* [To Take a Step Forward on the Road to Blessed Jihad]. Beirut, 1979.
Heikal, Mohamed. *Autumn of Fury: The Assassination of Sadat.* London: André Deutsch, 1983.
★ Hijazi, Awad Awadallah Jad. *Ibn al-Qayyim wa Mawqifahu min al-Takfir al-Islami* [Ibn al-Qayyim and His Position in Islamic Thought]. Cairo, 1973.
Hitti, Philip K. *History of the Arabs.* London: Macmillan, 1980.
Hodgson, Marshall. *The Venture of Islam.* Chicago: University of Chicago Press, 1977.
Holt, P. M. *The Mahdist State in the Sudan 1881–1898.* Oxford: Clarendon Press, 1958.
Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939.* London: Oxford University Press, 1970.
★ al-Hudaybi, Hasan. *Duah la Qudah* [Proselytizers Not Judges]. Cairo, 1977.
Hudson, Michael C. *Arab Politics: The Search for Legitimacy.* New Haven, Ct.: Yale University Press, 1979.
Husaini, Ishak Musa. *The Moslem Brethren.* Beirut: Khayat's, 1956.
★ Ibn Abd al-Wahhab, Shaykh Muhammad. *Kitab al-Tawhid* [Book of Unicity]. Translated by Ismail Raji al-Faruqi. Beirut: The Holy Koran Publishing House, 1979.

* Ibn Kathir al-Dimashqi, Imad al-Din. *Kitab al-Ijtihad fi Talab al-Jihad* [The Book of Diligent Pursuit of Holy War]. Cairo, 1928.
* Ibn Taymiyyah, Taqi al-Din Ahmad. *Al-Siyasah al-Shariyyah* [The Politics of Legitimacy]. Beirut, 1966.
* Imara, Muhammad. *Al-Islam wa Falsafat al-Hukm* [Islam and the Philosophy of Government]. Beirut, 1979.

———. *Muslimun Thuwwar* [Revolutionary Muslims]. Cairo, 1972.

———. *Al-Islam wal-Thawrah* [Islam and Revolution]. Cairo, 1979.
* Iskandar, Amir. *Saddam Husayn*. Paris: Hachette, 1980.
* Jansen, G. H. *Militant Islam*. New York: Harper and Row, 1980.
★ Jawzi, Bandali. *Min Tarikh al-Harakat al-Fikri fil-Islam* [A History of Intellectual Movements in Islam]. n.p., 1981.

Kazim, Fuad. *Arqam wa Ara Hawl Nizam al-Baath fi al-Iraq* [Numbers and Opinions Regarding Baath Rule in Iraq]. Tehran, 1982.

Keddie, Nikki R. *Iran: Religion, Politics, and Society*. London: Frank Cass, 1980.

Kerr, Malcolm H. *The Arab Cold War, 1958–1967: A Study of Ideology in Politics*. London: Oxford University Press, 1971.

———. *Islamic Reform*. Berkeley, Ca.: University of California Press, 1966.

Khadduri, Majid. *Political Trends in the Arab World: The Role of Ideas and Ideals in Politics*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1970.

———. *Independent Iraq 1932–1958*. London: Oxford University Press, 1960.

———. *War and Peace in the Law of Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1955.
* al-Khuli, al-Bahi. *Tafkirat al-Duat* [Thoughts on Missionary Work]. Cairo, 1953.
* al-Khumayni, Ayatullah. *Al-Hukumah al-Islamiyyah* [The Islamic Government]. Beirut, 1979.

Lacey, Robert. *The Kingdom*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1981.

Lapidus, Ira M. *Contemporary Islamic Movements in Historical Perspective*. Berkeley: University of California Press, 1983.

Lewis, Bernard. *The Arabs in History*. New York: Harper and Row, 1980.

———. *Islam in History*. New York: The Library Press, 1973.

★ Mahdi, al-Sadiq, Al. *Al-Mahdiyyah* [The Mahdiyyah]. Beirut, 1975.

Makari, Victor E. *Ibn Taymiyyah's Ethics*. Chico, Ca.: Scholars Press, 1983.

Malefijt, Anemarie De Waal. *Religion and Culture*. New York: Macmillan, 1968.

Maududi, S. Abul Ala. *A Short History of the Revivalist Movement in Islam*. Lahore, Pakistan: Islamic Publications, 1963.

★ al-Mawdudi, Abu al-Ala. *Nadhariyyah al-Islam wa Hadiyyah fi al-Siyasah wal-Qanun al-Dusturi* [Islamic Theory and Guidance in Politics, Law, and Constitution]. Beirut, 1975.

Mitchell, Richard P. *The Society of the Muslim Brothers*. London: Oxford University Press, 1969.

Montesquieu, Charles L. "Considération sur les causes de la Grandeur des

Romains et de leur Décadance," *Oeuvres Complètes de Montesquieu*. Paris, 1951.

Penrose, E. F. and Edith. *Iraq*. Boulder, Co.: Westview Press, 1978.

Peretz, Don; Moench, Richard U.; and Mohsen, Safia. *Islam: Legacy of the Past, Challenge of the Future*. North River Press, 1984.

Peters, Rudolph. *Islam and Colonialism*. The Hague: Mouton, 1979.

Philby, St. John. *Saudi Arabia*. New York: Praeger, 1955.

* al-Qadiri, Abu Bakr. *Fi Sabil Wayi al-Islami* [In the Path of Islamic Spirit]. 1977.

Qasim, Awn al-Sharif. *Al-Islam wal-Baath al-Qawmi* [Islam and the National Renaissance]. Beirut, 1980.

———. *Al-Islam wal-Thawrah al-Hadariyyah* [Islam and the Revolution of Civilization]. Cairo, 1965.

* Qutb, Muhammad. *Al-Insan Bayna al-Maddiyyah wal-Islam* [Man between Materialism and Islam]. Cairo, 1965.

* Qutb, Sayyid. *Al-Adala Al-Ijtimaiyyah fi al-Islam* [Social Justice in Islam]. Cairo, 1964.

———. *Dirasat Islamiyyah* [Studies on Islam]. Jeddah, 1967.

———. *Fi Zilal al-Quran* [Under the Shadows of the Quran]. Vol. 4, 12–18. Beirut: Dar al-Shuruq, 1974.

———. *Fi Zilal al-Quran* [Under the Shadows of the Quran]. Vol. 4, 10. N.p., 1966.

———. *Hadha al-Din* [This is the Religion]. Cairo. N.d.

———. *Islam: The Religion of the Future*. Kuwait: New Era Publishers, 1977.

———. *Khasais al-Tasawwur al-Islami wa Muqawwamatuhu* [Characteristics of the Islamic Vision and its Components]. Cairo, 1965.

———. *Maalim fil-Tariq* [Milestones]. Beirut, 1968.

———. *Milestones*. Kuwait: New Era Publishers, 1978.

———. *Al-Salam al-Alami wal-Islam* [World Peace and Islam]. Cairo, n.d.

———. *Social Justice in Islam*. Washington, D.C.: American Council of Learned Societies, 1953.

———. *This Religion of Islam*. Kuwait: New Era Publishers, 1977.

Rahman, Fazlur. *Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

* Rizq, Jabir. *Madhabih al-Ikhwan fi Sujun Abd al-Nasser* [The Killing of the Brothers in Nasser's Prisons]. Cairo, 1977.

Rochot, Philippe. *La Grande Fièvre du Monde Musulman*. Paris: Sycomore, 1981.

Rodinson, Maxime. *Mohammed*. New York: Vintage Books, 1974.

Rosenthal, Franz, trans. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Princeton: Princeton University Press, 1958.

* al-Sadr, Muhammad Baqir. *Al-Bank al-Laribawi fil-Islam* [The Non-Usurious Bank in Islam]. Kuwait, n.d.

———. *Contemporary Man and Social Problems*. Tehran, 1980.

* ———. *Falsafatuna* [Our Philosophy]. Beirut, 1962.

* ———. *Khilafat al-Insan wa Shihadat al-Anbiya* [Caliphate of Men and Testimony of Prophets]. Qum, 1979.

★ ———. *Lamhah Fiqhiyyah Tamhidiyyah an Mushru Dustur al-Jumhuriyyat al-Islamiyyah fi Iran* [A Preliminary Glance at the Draft of the Constitution of the Islamic Republic in Iran]. Qum, 1979.

Safran, Nadav. *Egypt in Search of Political Community 1804–1952*. Cambridge, Ma.: Harvard University Press, 1961.

al-Said, Rifat. *Hasan al-Banna*. Cairo, 1979.

Shaked, Haim. *The Life of the Sudanese Mahdi*. New Brunswick, N.J., Transaction, 1978.

★ Saqr, Abd al-Hadi. *Kayfa Nadu al-Nas* [How do We Summon the People]. Cairo, 1976.

★ Shalabi, Rauf. *Al-Shaykh Hasan al-Banna* [The Shaykh Hasan al-Banna]. Cairo, 1978.

Shariati, Ali. *Intizar . . . Madhabi Itiraz* [Awaiting . . . The Religion of Protest]. Tehran, 1971.

★ al-Sharqawi, Abd al-Rahman. *Qiraat fil-Fikr al-Islami* [Readings in Islamic Thought]. Beirut, 1975.

★ al-Sibai, Mustafa. *Ishtirakiyyah al-Islam* [Islamic Socialism]. Damascus, 1958.

Smith, Wilfred Cantwell. *Islam in Modern History*. Princeton: Princeton University Press, 1957.

Stoddard, Philip; Cuthell, D. C.; and Sullivan, M. W., eds. *Change and the Muslim World*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1981.

★ al-Tahtawi, Muhammad Ismail. *Fil-Dawah ila al-Islam* [Invitation to Islam]. Cairo, 1979.

Tarbush, Mohammad A. *The Role of the Military in Politics: A Case Study of Iraq to 1941*. London: Routledge and Kegan Paul, 1982.

★ al-Utaybi, Juhayman Ibn Saif. *Saba' Rasa'il* [Seven Letters]. N.p., N.d.

Van Dam, Nikolaos. *The Struggle for Power in Syria*, 2nd ed. London: Croom Helm, 1981.

Voll, John Obert. *Islam: Continuity and Change in the Modern World*. Boulder, Co: Westview, 1982.

Von Grunebaum, G. E. *Medieval Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1947.

Weber, Max. *The Theory of Social and Economic Organization*. New York: Oxford University Press, 1947.

Wendell, Charles, ed. *Five Tracts of Hasan al-Banna*. Berkeley, Ca., 1978.

Williams, John Alden, ed. *Themes of Islamic Civilization*. Berkeley: University of California Press, 1971.

Wise, George S., and Issawi, Charles, eds. *Middle East Perspectives: The Next Twenty Years*. Princeton: Princeton University Press, 1981.

★ Zahrah, Muhammad Abu. *Al-Dawah Ila al-Islam* [The Call to Islam]. N.p., 1973.

★ ———. *Tarikh al-Madhahib al-Islamiyyah II:* [History of Islamic Schools of Law]. Cairo, n.d.

★ Zaki, Muhammad Shawqi. *Al-Ikhwan al-Muslimun wal-Mujtama al-Misri* [The Muslim Brethren and Egyptian Society]. N.p. N.d.

Zeine, N. Zeine. *The Struggle for Arab Independence.* Delmar, N.Y.: Caravan Books, 1977.

Journals and Newspapers (Arabic)

Al-Mujtama [The Society]	Kuwait
Al-Arabi [The Arabian]	Kuwait
Al-Watan [The Fatherland]	Kuwait
Sawt al-Talia [Voice of the Vanguard]	Saudi Arabia
Al-Mustaqbal al-Arabi [The Arab Future]	Lebanon
Al-Dawah [The Call]	Saudi Arabia, Egypt/Austria
Al-Itisam [Preservation]	Lebanon/Egypt
Al-Ahram [The Pyramid]	Egypt
Al-Ahali [The People]	Egypt
Al-Nadhir [The Warner]	Syria/Austria
Al-Minbar [The Pulpit]	Geneva
Tariq al-Haq [The Way of Truth]	USA
Al-Akhbar [The News]	Egypt
Sawt al-Rafidayn [Voice of Mesopotamia]	USA
Al-Jihad [Holy Struggle]	Iran
Al-Tawheed [Unity of God]	USA
Al-Safir [The Ambassador]	Beirut
Al-Baath [The Renaissance]	Syria
Al-Muslim al-Muasir [The Contemporary Muslim]	Kuwait
Al-Tasawwuf al-Islami [Islamic Sufism]	Kuwait
Manar al-Islam [Lighthouse of Islam]	Kuwait/Egypt
Al-Wayi al-Islami [Islamic Consciousness]	Kuwait/Egypt
Minbar al-Islam [Islamic Pulpit]	Egypt
Al-Hidayah [The Gift]	Bahrain
Al-Ummah [The Community]	Qatar
Liwa al-Islam [Flock of Islam]	Egypt

Articles (Non-Arabic)

Abrahamian, E. "Structural Causes of the Iranian Revolution." *MERIP Reports* 10, no. 4: 1980.
Ajami, Fouad. "The End of Pan-Arabism." *Foreign Affairs* (Winter 1979).
Altman, Israel. "Islamic Movements in Egypt." *The Jerusalem Quarterly* 10: 1979.

Ayubi, Nazih N. M. "The Political Revival of Islam: The Case of Egypt." *IJMES* 12, no. 4 (December 1980).

———. "Militant Islamic Movements." *Journal of International Affairs* 36, no. 2 (Fall/Winter 1982–83).

Batatu, Hanna. "Iraq's Underground Shi'a Movements: Characteristics, Causes and Prospects." *Middle East Journal* 35, no. 4 (Autumn 1981).

———. "Some Observations on the Social Roots of Syria's Ruling Military Group and the Causes for its Dominance." *Middle East Journal* 35, no. 3 (Summer 1981).

———. "Syria's Muslim Brethren." *MERIP Reports* (November–December 1982).

Bell, Daniel. "Sociodicy: A Guide to Modern Usage." *The American Scholar* 35, no. 4 (Autumn 1965).

Bello, Iysa Ade. "The Society of Muslim Brethren: An Ideological Study." *Islamic Studies* 20, no. 2: 1981.

Bill, James A. "Islam, Politics, and Shiism in the Gulf." *Middle East Insight* 3, no. 3 (January–February 1984).

Butterworth, Charles E. "Prudence Versus Legitimacy: The Persistent Theme in Islamic Political Thought." In *Islamic Resurgence in the Arab World* edited by Ali E. Hillal Dessouki. New York: Praeger, 1982.

Cantori, Louis J. "Religion and Politics in Egypt." In M. Curtis, ed. *Religion and Politics in the Middle East.* Boulder, Co.: Westview, 1981.

Dekmejian, R. Hrair. "The Anatomy of Islamic Revival: Legitimacy Crisis, Ethnic Conflict and the Search for Islamic Alternatives." *Middle East Journal* 34, no. 1 (Winter 1980).

———. "Egypt and Turkey: The Military in the Background." In *Soldiers, Peasants and Bureaucrats,* edited by R. Kolkowicz and A. Korbonski. London: George Allen and Unwin, 1982.

———. "The Islamic Revival in the Middle East and North Africa." *Current History* 78, no. 456 (April 1980).

———. "Islamic Revival and the Arab-Israeli Conflict." *New Outlook* 23 (November 1980).

———. "Political Thought: Quest for an Ideology." In *The Middle East: Its Governments and Politics,* edited by Abid al-Marayati. Belmont, Ca.: Duxbury, 1972.

———. "The Dialectics of Islamic Revival." *Hellenic Review of International Relations* 1, no. 1 (1980).

Dekmejian, R. Hrair, and M. J. Wyszomirski. "Charismatic Leadership in Islam: The Mahdi of the Sudan." *Comparative Studies in Society and History* 14, no. 2 (March 1972).

Dessouki, Ali E. Hillal. "The Islamic Resurgence: Sources, Dynamics and Implications." In *Islamic Resurgence in the Arab World,* edited by A. E. H. Dessouki. New York: Praeger, 1982.

———. "The Resurgence of Islamic Organizations in Egypt: An Interpreta-

tion." In *Islam and Power,* edited by A. S. Cudsi and A. E. H. Dessouki. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1981.

Dhaouadi, Zouhaier. "Islamismes et Politique en Tunisie." *Peuples Méditerranéens* 21 (October–December 1982).

Drysdale, Alasdair. "The Asad Regime and its Troubles." *MERIP Reports* 12, 9 (September 1982).

Enayat, Hamid. "The Resurgence of Islam: The Background." *History Today* 30 (February 1980).

Farah, Tawfic E. "Politics and Religion in Kuwait." In *Islamic Resurgence in the Arab World,* edited by A. E. H. Dessouki. New York: Praeger, 1982.

Fischer, Michael M. J. "Islam and the Revolt of the Petit Bourgeoisie." *Daedalus* (Winter 1982).

Goldberg, E. "Bases of Traditional Reaction: A look at the Muslim Brothers." *Peuples Méditerranéens* 14 (1981).

El-Guindi, Fadwa. "Veiling Infitah with Muslim Ethic: Egypt's Contemporary Islamic Movements." *Social Problems* 28, no. 4 (April 1981).

———. "Is There an Islamic Alternative? The Case of Egypt's Contemporary Islamic Movement." *International Insight* 1, no. 6 (July–August 1981).

———. "Religious Revival and Islamic Survival in Egypt." *International Insight* 1, no. 2 (1980).

Habiby, Raymond N. "Mu'amar Qadhafi's New Islamic Scientific Socialist Society." *Middle East Review* 11, no. 4 (1979).

Haddad, Yvonne. "The Arab-Israeli Wars, Nasserism and the Affirmation of Islamic Identity." In *Islam and Development,* edited by John L. Esposito. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1980.

Hanafi, Hasan. "Des Idéologies Modernistes à l'Islam Révolutionnaire." *Peuples Méditerranéens* 21 (October–December 1982).

———. "The Relevance of the Islamic Alternative in Egypt." *Arab Studies Quarterly* 4, nos. 1 and 2 (1982).

Halliday, Fred. "The Shifting Sands Beneath the House of Saud." *The Progressive* (March 1980).

———. "The Yemens: Conflict and Coexistence." *The World Today* (August–September 1984).

Hassan, Ibrahim. "La Syrie de La Guerre Civile." *Peuples Méditerranéens* 21 (October–December 1982).

Hinnebusch, Raymond A. "The Islamic Movement in Syria: Sectarian Conflict and Urban Rebellion in an Authoritarian-Populist Regime." In *Islamic Resurgence in the Arab World,* edited by A. E. H. Dessouki. New York: Praeger, 1982.

Hodgkin, Thomas. "The Revolutionary Tradition in Islam." *Race and Class* 21, no. 3 (1980).

Hudson, Michael C. "Islam and Political Development." In *Islam and Development,* edited by John L. Esposito. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1980.

Humphreys, R. Stephen. "Islam and Political Values in Saudi Arabia, Egypt and Syria." In *Religion and Politics in the Middle East,* edited by Michael Curtis. Boulder, Co.: Westview, 1981.

———. "The Contemporary Resurgence in the Context of Modern Islam." In *Islamic Resurgence in the Arab World,* edited by A. E. H. Dessouki. New York: Praeger, 1982.

Ibrahim, Amr. H. "Légitimité et Révolution en Islam: Le Débat Ouvert par l'Obligation Absente. *Peuples Méditerranéens* 21 (October–December 1982).

Ibrahim, Saad Eddin. "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Note and Preliminary Findings." *IJMES* 12, no. 4 (December 1980).

———. "An Islamic Alternative in Egypt: The Muslim Brotherhood and Sadat." *Arab Studies Quarterly* 4, nos. 1 and 2 (Spring 1982).

———. "Islamic Militancy as a Social Movement: The Case of Two Groups in Egypt." In *Islamic Resurgence in the Arab World,* edited by A. E. H. Dessouki. New York: Praeger, 1982.

Israeli, R. "The New Wave of Islam." *International Journal* 34, no. 3 (1979).

Kaylani, Nabil M. "Politics and Religion in Uman: A Historical Overview." *IJMES* 10, no. 4 (November 1979).

Laoust, Henri. "L'influence d'Ibn Taymiyya." In *Islam: Past Influence and Present Challenge,* edited by Alford T. Welch and Pierre Cachia. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.

Lawson, Fred H. "Social Bases of the Hamah Revolt." *MERIP Reports* (November/December 1982).

Lerman, E. "Mawdudi's Concept of Islam." *Middle East Studies* 17, no. 4 (October 1981).

Lewis, Bernard. "The Return of Islam." *Commentary* 1 (January 1976).

Linabury, George. "The Creation of Saudi Arabia and the Erosion of Wahhabi Conservatism." In *Religion and Politics in the Middle East,* edited by Michael Curtis. Boulder, Co: Westview, 1981.

Mahdi, Al-Sadiq Al. "Islam—Society and Change." In *Voices of Resurgent Islam,* edited by John L. Esposito. New York: Oxford University Press, 1983.

Makdisi, George. "Hanbalite Islam." In *Studies on Islam,* edited and trans. by Merlin L. Swartz. New York: Oxford University Press, 1981.

Marshall, Susan E. "Islamic Revival in the Maghreb: The Utility of Tradition for Modernizing Elites." *Studies in Comparative International Development* 14, no. 2 (Summer 1979).

Mayer, Ann Elizabeth. "Islamic Resurgence or New Prophethood: The Role of Islam in Qadhafi's Ideology." In *Islamic Resurgence in the Arab World,* edited by A. E. H. Dessouki. New York: Praeger, 1982.

Moosa, Matti. "Ahwaz: an Arab Territory." *The Future of the Arab Gulf and the Strategy of Joint Arab Action.* Iraq, 1981.

Mustafa, Shakir. "Arab Cultural Crisis and the Impact of the Past." *The*

Jerusalem Quarterly 11 (Spring 1979). (Reprinted in abridged form from *Al-Adab,* Beirut).

Norton, Richard Augustus. "Making Enemies in South Lebanon: Harakat Amal, The IDF, and South Lebanon." *Middle East Insight* (January–February 1984).

Ochsenwald, W. "Saudi Arabia and the Islamic Revival." *IJMES* 13, no. 3 (August 1981).

Picard, Elisabeth. "La Syrie de 1946 à 1979." In *La Syrie d'Aujourd'hui,* edited by André Raymond. Paris, 1980.

Pipes, Daniel. "'This World is Political!!' The Islamic Revival of the Seventies." *Orbis* 24 (1980).

———. "Oil Wealth and Islamic Resurgence." In *Islamic Resurgence in the Arab World,* edited by A. E. H. Dessouki. New York: Praeger, 1982.

Piscatori, James P. "The Roles of Islam in Saudi Arabia's Political Development." In *Islam and Development,* edited by John L. Esposito. Syracuse: Syracuse University Press, 1980.

Rabinovich, Itamar. "The Islamic Wave." *Washington Quarterly* 1 (1979).

Rahman, Fazlur. "Islam: Challenges and Opportunities." In *Islam: Past Influence and Present Challenge,* edited by Alford T. Welch and Pierre Cachia. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.

———. "Roots of Islamic Neo-Fundamentalism." In *Change and the Muslim World,* edited by P. Stoddard et al. Syracuse: Syracuse University Press, 1981.

Reed III, Stanley. "Dateline Syria: Fin de Régime?" *Foreign Policy* (Summer 1980).

Roussillon, Alain. "Science Moderne, Islam et Stratégie de Légitimation." *Peuples Méditerranéens* no. 21 (October–December 1982).

Sankari, Farouk A. "Islam and Politics in Saudi Arabia." In *Islamic Resurgence in the Arab World,* edited by A. E. H. Dessouki. New York: Praeger, 1982.

Serageldin, Ismail. "Individual Identity, Group Dynamics and Islamic Resurgence." In *Islamic Resurgence in the Arab World,* edited by A. E. H. Dessouki. New York: Praeger, 1982.

Shuta, Sharif M. "Islamic Revolution in Iran and its Impact on Iraq." *Islamic Studies* 19, no. 3 (1980).

Sivan, Emmanuel. "How Fares Islam?" *Jerusalem Quarterly* 13 (1979).

Springborg, Robert. "Egypt, Syria and Iraq." In *The Politics of Islamic Reassertion,* edited by M. Ayoob. London: Croom Helm, 1981.

Stevens, R. "Sudan's Republican Brothers and Islamic Reform." *Journal of Arab Affairs* 1, no. 1 (October 1981).

Stookey, Robert W. "Religion and Politics in South Arabia." In *Religion and Politics in the Middle East,* edited by M. Curtis. Boulder, Co.: Westview Press, 1981.

Vatin, Jean-Claude. "Revival in the Maghreb: Islam as an Alternative Political Language." In *Islamic Resurgence in the Arab World,* edited by A. E. H. Dessouki. New York: Praeger, 1982.

———. "Religious Resistance and State Power in Algeria." In *Islam and Power,* edited by A. S. Cudsi and A. E. H. Dessouki. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1981.

Vieille, Paul, and Z. Dhaouadi. "Pour Une Approche Anthropologique de l'Islamisme." *Peuples Méditerranéens* 21 (October–December 1982).

Voll, John. "The Islamic Past and the Present Resurgence." *Current History* 78, no. 456 (1980).

———. "Wahhabism and Mahdism: Alternative Styles of Islamic Renewals." *Arab Studies Quarterly* 4, nos. 1 and 2 (1982).

von Sivers, Peter. "Work, Leisure and Religion: The Social Roots of the Revival of Fundamentalist Islam in North Africa." In *Islam et Politique au Maghreb,* edited by Ernest Gellner and Jean-Claude Vatin. Paris, 1981.

Wimberley, Dale W. "Socioeconomic Deprivation and Religious Salience: A Cognitive Behavioral Approach." *Sociological Quarterly* 255 (Spring 1984).

Documents

* *Bayan al-Thawrah al-Islamiyyah fi Suriyya wa Minhajiha* [Declaration and Program of the Islamic Revolution in Syria]. Damascus, November 9, 1980.

"Declaration and Program of the Islamic Revolution in Syria" (in English). Issued in Damascus, on November 9, 1980, by the Higher Command of the Islamic Revolution in Syria.

"Documents Arabie Séoudite, L'Islamisme en Effervescence." *Peuples Méditerranéens* 21 Paris. October–December, 1982.

* *Istishhad al-Imam Muhammad Baqir al-Sadr min Manzur Hadari* [The Martyrdom of Imam Muhammad Baqir al-Sadr from a Civilizational Perspective]. Lebanon, 1981.

"La Révolution dans la présqu'île arabe: Étude de la lutte avant le soulèvement de la présqu'île en 1400 H" (text in French; original in Arabic). Issued by The Organization of the Revolution in the Arabian Peninsula, dated July 9, 1980.

Journals and Newspapers in English and French

Le Monde
Le Monde Diplomatique
The Washington Post

Crescent International
Arab Studies Quarterly
International Journal of Middle East Studies
Current History
New Outlook
Middle East Review
Comparative Studies in Society and History
Hellenic Review of International Relations
The Jerusalem Quarterly
Journal of International Affairs
Iran Times
Peuples Méditerranéens
Al-Nadhir (in English)
El-Nazir (in French)
Le Point
The Progressive
Facts on File
The Middle East Journal
Iran Times
The Washington Post
The New York Times



الفهرس



فهــرس تفصـــيلى

قائمة الأشكال والجداول

الأشكال — ص

الجداول :

رقم الإيداع ٨٦٩٦ / ٨٨

الترقيم الدولى ٦ ـ ٢٨ ـ ١٤٢٢ ـ ٩٧٧

مطابع الوفاء ـ المنصورة

شارع الإمام محمد عبده المواجه لكلية الآداب

ت : ٣٤٤٧٢١ ـ ص.ب : ٢٣٠

تلكس : ٢٤٠٠٤ WFA UN